Dans la même collection :

PIERRE TROTIGNON, *La philosophie allemande depuis Nietzsche.*

JACQUES DROZ, *Le romantisme politique en Allemagne.*

GENEVIÈVE BIANQUIS, *Histoire de la littérature allemande.*

RICHARD ROOS, JEAN CHASSARD, GONTHIER WEIL, *Anthologie de textes allemands*, 2 vol.

LA PENSÉE ALLEMANDE

DE LUTHER A NIETZSCHE

JEAN-ÉDOUARD SPENLÉ

Bibliographie mise à jour par Louis Vax

LIBRAIRIE ARMAND COLIN
*103, boulevard Saint-Michel - Paris V^e^*

LBS 2765457

© Librairie Armand Colin 1967

AVANT-PROPOS

Un peuple est un composé d'éléments fort disparates : il est un ensemble formé par des causes multiples, morales autant que physiques, une réalité toujours mouvante qu'il serait bien hasardeux de prétendre ramener à une formule simple et invariable. Cela est vrai particulièrement de l'Allemagne où s'accuse une frappante disproportion entre une certaine « totalité », riche en diversités ethniques, régionales, religieuses, culturelles, et les formules variables par lesquelles cette totalité a cherché à prendre conscience d'elle-même au cours des siècles. C'est ce qui rend si intéressante et si difficile à fixer cette pensée allemande, flottante et complexe, éminemment problématique, où se reflètent tant de contrastes, tant d'aspects différents.

On a tenté de présenter dans ce petit livre quelques aspects essentiels et quelques grandes étapes de l'histoire de cette pensée. C'est dire que l'exposé qui suit ne prétend nullement donner, même en raccourci, un tableau complet de la philosophie, de la littérature ou de la culture allemandes. Il ne s'attache pas davantage au côté « technique » des œuvres ou des doctrines analysées, mais uniquement à leur valeur documentaire ou symptomatique, et au mouvement interne qui les anime, s'efforçant de montrer comment, à un moment donné, un penseur ou un artiste a apporté une formule originale où se résume l'esprit d'une époque.

. Quinet, parlant de l'Allemagne, disait qu'il n'y a point de pays sur lequel notre jugement se soit si continuellement égaré. Chaque génération française a vécu sur une image inexacte qui correspondait à la génération allemande immédiatement précédente.

Le livre De l'Allemagne *de M^me^ de Staël serait à refaire tous les vingt ou trente ans. Et pourtant ce serait se satisfaire d'une vue bien courte et bien superficielle que de se borner à l'étude de l'actualité et de ne pas essayer de*

découvrir les liens cachés qui rattachent la génération nouvelle à tout le passé. Car enfin, cette Allemagne nouvelle d'aujourd'hui, nous la connaissions déjà : simplement nous n'avons pas su démêler ses traits véritables. Ainsi donc, si l'étude du passé aide à mieux comprendre le présent, à leur tour les leçons du présent peuvent éclairer le passé.

CHAPITRE 1

L'ESPRIT DE LA RÉFORME LUTHÉRIENNE

« Luther représente toujours pour nous l'événement allemand le plus récent » écrivait Nietzsche. A tout le moins la Réforme est le premier grand fait de l'Allemagne moderne. Un simple coup d'œil jeté sur la carte religieuse de l'Allemagne déjà nous avertit de l'importance matérielle de cet événement. En vertu de l'adage qu'a fait triompher la Réforme — *cujus regio, ejus religio* — la sujétion d'un homme à une souveraineté territoriale impliquait son rattachement soit à l'Eglise romaine, soit au prince protestant, reconnu évêque suprême dans ses terres. L'unité allemande a eu beau passer le rouleau compresseur sur les vieilles diversités territoriales : elles subsistent aujourd'hui sous la forme de diversités confessionnelles. Les innombrables princes, évêques, abbés ou margraves ont pu disparaître. La géographie religieuse de l'Allemagne conserve les vestiges de leur antique souveraineté et la marque de leurs vieilles querelles de mitoyenneté.

Dès lors faut-il s'étonner que la question confessionnelle ait joué un rôle prédominant dans les luttes politiques et nationales de l'Allemagne pendant les derniers siècles ? L'Allemagne est la terre classique des guerres de religion. Une connexion étroite s'y est établie entre le problème religieux et le problème national et politique. Les partis religieux sont à vrai dire les plus anciens partis politiques et le terme même de « parti » — *Partei* — apparaît pour la première fois à la diète de Spire (1529) où il désigne le parti

des « *protestants* », c'est-à-dire des princes rattachés au luthéranisme ainsi que des villes de l'Allemagne du Sud qui ont embrassé la doctrine de Zwingle, du Réformateur suisse. Comme le « protestantisme » a surtout prévalu dans le Nord, que sa victoire se trouve liée au triomphe de la Prusse protestante sur l'Autriche catholique, c'est le luthéranisme qui, pendant des siècles, a pénétré de son esprit la culture allemande et qui a marqué de son empreinte la conscicnce nationale de l'Allemagne. En particulier la spéculation philosophique allemande plonge par ses racines dans la théologie luthérienne. Sous des formes modernisées, elle reproduit, sur la liberté humaine, sur les rapports des Eglises et de l'Etat, sur les rapports de la connaissance et de la foi, la plupart des thèmes fondamentaux qui avaient été ceux du Réformateur allemand. Elle représente bien, selon le mot d'un récent théologien, une sorte de « luthéranisme sécularisé[1] ».

Assurément, pour que cet événement ait pu se produire dans toute son ampleur et avec toutes les conséquences qu'il a entraînées, il a fallu un ensemble de conditions favorables : la dislocation de l'Empire du moyen âge, l'impopularité croissante de l'Eglise dont les préoccupations temporelles et surtout la fiscalité oppressive, qu'on accusait de drainer l'or du pays dans les caisses de la Curie romaine, entraient de plus en plus en conflit avec le sentiment populaire allemand, sans compter les bouleversements profonds qu'une foule de nouveautés — l'invention de l'imprimerie, la Renaissance de l'antiquité païenne, l'étude des textes antiques et sacrés, la formation d'une opinion publique, etc... — ont apportés dans les relations humaines et les idées du temps. L'idée d'une Réforme, à la fois de l'Empire et de l'Eglise, était à l'ordre du jour. Elle n'est pas née, par une sorte de génération spontanée, dans le cerveau d'un homme isolé qui avait nom Martin Luther. Mais d'autre part elle ne se comprendrait pas davantage sans cet homme qui en a fait son affaire, qui lui a prêté son langage, ses formules, ses solutions

1. Dr Werner Elert, *Morphologie des Luthertums*. München, C. H. Beck, 1932.

personnelles et qui l'a coulée dans le moule de son expérience religieuse individuelle. Elle a été vraiment son « destin »[1]. Elle est sortie d'une crise de conscience qui s'est déroulée dans la cellule d'un couvent d'Erfurt où un jeune clerc, Martin Luther, faisait son noviciat. Le néophyte était atteint au suprême degré de la forme religieuse de l'angoisse et obsédé par la crainte du Jugement et de la Damnation éternelle. Allait-il trouver dans la règle monacale un apaisement à ses doutes continuellement renaissants ?

C'est par une critique de la *méthode* du Salut, telle qu'elle était pratiquée dans les couvents d'alors et enseignée par une certaine théologie du temps, qu'a débuté son activité de Réformateur. Cette critique a porté essentiellement sur deux points : les « œuvres » et les « sacrements ».

Il est impossible à l'homme, selon Luther, d'être « justifié » ou, comme on dit couramment, il lui est impossible de « gagner le ciel » par des œuvres méritoires, attendu que le péché ne réside pas dans telle transgression particulière, mais qu'il décèle un état de dérèglement permanent et profond ou plutôt un mal radical qui vicie l'être jusqu'à la moelle. *Ipsa conceptio, augmentatio, nutritio in matris utero corrupta.* « Dès le sein de la mère l'embryon est infesté de cette corruption dans laquelle il se nourrit, grandit et se développe. » Il s'agit donc d'opérer au préalable un total renversement dans nos jugements moraux. « Ce ne sont point les bonnes œuvres, dit Luther, qui font l'homme bon ; mais inversement c'est l'homme bon qui fait les bonnes œuvres. Pareillement ce ne sont pas les œuvres mauvaises qui font l'homme mauvais ; mais c'est l'homme mauvais qui fait les œuvres mauvaises. » Et voici, dans toute sa nouveauté, le paradoxe luthérien : « Je redoute, disait-il, mes bonnes œuvres plus que mes œuvres mauvaises. » Pourquoi ? Parce que les bonnes œuvres risquent d'entretenir en nous une sécurité mensongère, une paix trompeuse, alors que le salut ne peut être obtenu que par un combat de tous les instants. Mieux vaut la tentation, voire le péché, qu'une

1. Cf. Lucien Febvre, *Martin Luther ; un destin*. Paris. Les Editions Rieder, 1928.

pareille sécurité ! Ce qui est irrémédiable, c'est le pharisaïsme des Justes. Le pécheur est plus près du Salut que le Juste.

Au fond, la théorie de la justification par les œuvres procède, dans la pensée de Luther, d'une conception erronée qui ramène le salut à une simple conformité extérieure avec la Loi, avec le commandement divin. Or, le commandement divin exige de l'homme précisément ce qui est le plus contraire à sa nature charnelle, le renoncement total à la concupiscence de son égoïsme naturel. Le conformisme, en engendrant la crainte, ne peut donc avoir pour effet que de tuer ou de paralyser chez l'homme toute spontanéité, tout amour, ou encore d'encourager l'hypocrisie et un bas marchandage. Sans compter que si le salut consistait en une pareille conformité, ce seraient précisément les consciences les plus scrupuleuses et les plus exigeantes qui se sentiraient les plus désespérées, les plus éloignées du salut. N'était-ce pas précisément là le sens que revêtait aux yeux de Martin Luther toute son expérience de la vie monastique ?

Il est vrai qu'à l'insuffisance des œuvres l'Eglise superpose l'efficacité surnaturelle du sacrement. C'est le second point de la méthode du Salut que va critiquer Luther. Il reproche à cette « magie sacramentelle » d'assimiler les sacrements à des agents purement matériels qui opèrent « du dehors », *ex opere operato*, alors que la Grâce divine ne peut être appropriée que « du dedans », par une réception tout intime. *Sacramenta non implentur dum fiunt, sed dum creduntur.*

Cette révélation décisive s'était faite dans l'esprit de Luther à la lecture du texte de saint Paul où il est écrit que « le Juste vivra par la Foi » (Luther corrige : « par la Foi *seule* » — *sola fide*). De cette illumination est sortie la doctrine de « la Justification par la Foi ». Car seule la Foi pouvait résoudre l'antinomie où s'était comme butée la quête douloureuse du jeune théologien. D'une part, la Justice divine exige une obéissance contre nature ; elle condamne, et châtie. D'autre part, Dieu attend de l'homme une obéissance confiante et spontanée, inspirée par l'amour. Comment concilier l'inconciliable ? — Par la Foi. Comprenons bien que la

Loi donnée par Dieu n'a pas du tout pour but d'obtenir la conformité de la volonté humaine à un commandement divin ; elle ne se propose pas de forcer l'obéissance, d'arracher à l'homme rebelle tel résultat, tel renoncement, telle mortification, telle concession. Sa raison d'être est simplement de déceler la désobéissance, de révéler à l'homme son irrémédiable corruption, de l'amener à désespérer de lui-même afin qu'il reconnaisse que le salut ne peut être opéré sur le plan de sa volonté propre, mais uniquement sur le plan de la Grâce divine. Il ne peut être rédimé *qu'en devenant un autre que celui qui a voulu et aimé le péché.* En cela réside la magie « fidéiste », laquelle n'est pas une simple assistance divine proportionnée aux mérites, mais un don constamment gratuit, ou plutôt une véritable substitution de l'arbitraire divin à la volonté humaine, substitution à laquelle l'homme assiste dans un état d'absolue passivité — *passive sicut mulier ad conceptum.* L'homme est néant. Dieu est tout. Devant cet abîme insondable et béant s'évanouit non seulement tout mérite personnel, mais aussi tout intermédiaire, toute autorité, toute hiérarchie interposée.

On voit par où cette théologie luthérienne se sépare déjà de la pensée scolastique qui faisait, elle, sa part à la raison et à la liberté humaines. Le problème fondamental pour cette dernière était le problème de *la connaissance de Dieu,* dans les cadres de la philosophie traditionnelle, c'est-à-dire du Logos platonicien ou du rationalisme aristotélicien. A ce principe rationnel de la « connaissance », Luther oppose le principe irrationnel de la « Foi ». « Croire » n'implique nullement « connaître ». C'est avant tout *obéir* passivement à l'appel, à la volonté de Dieu exprimés par sa Parole. Ce n'est pas dans un système logique de vérités, ni dans une autorité extérieure représentée par l'Eglise, mais c'est uniquement dans la *Parole,* dans l'appel personnel de Dieu que le croyant luthérien trouve sa certitude intime. « La Réforme fait irruption dans la théologie platonicienne et aristotélicienne du moyen âge, tout comme les Germains barbares ont fait irruption dans la civilisation gréco-romaine » [1].

1. Julius SCHMIDHAUSER, *Der Kampf um das geistige Reich,* Hamburg, 1933.

Pourtant pas un seul instant l'idée n'avait effleuré l'esprit du jeune théologien qu'il pût enseigner une doctrine contraire au dogme catholique. Il s'agissait simplement pour lui d'une question de *méthode* qui laissait intact le contenu même du dogme. Aussi bien ce ne sont point tant les prémisses doctrinales qui ont déclenché la Réforme (l'Eglise avait déjà digéré bien d'autres nouveautés !), que les conséquences pratiques qui s'y trouvaient impliquées. Selon le mot du pape d'alors, ce n'était qu' « une querelle de moines », confinée dans un cercle étroit de théologiens, lorsque se produisit l'événement fatidique, la querelle au sujet du trafic des indulgences et l'affichage par le Dr Martin Luther, professeur de théologie, à la porte de l'église du château de Wittemberg, des fameuses 95 thèses, le 31 octobre 1517, date qu'on s'accorde à considérer comme la date de naissance de la Réforme.

Du coup le débat sortait du domaine spéculatif et entrait dans le domaine public, il devenait l'affaire sensationnelle et brûlante du jour dont s'emparèrent les passions populaires. On vit déferler sur l'Allemagne une vague de nationalisme xénophobe : haine du papisme, du « romanisme », de la hiérarchie « romaine », de l'Eglise « romaine », du système « romain » — la « liberté évangélique » allemande opposée à la hiérarchie romaine et au despotisme clérical, la « loyauté » et la « conscience » allemandes mises en regard de la « diplomatie » italienne ou de la « fourberie » welsche, — autant de formules, de revendications qui naquirent et se propagèrent par une germination spontanée. Autant de sympathies aussi, éparses dans les diverses classes de la société — Chevaliers d'Empire, villes d'Empire, Universités, paysans, bas clergé, etc... — qui cristallisèrent autour du jeune Réformateur et lui firent cortège pendant son voyage quasi triomphal à Worms où l'Empereur l'avait cité à comparaître devant la Diète germanique (1521).

Reconnaissons cependant qu'il serait injuste de rendre Luther responsable de ce déchaînement de passions populaires. Rien de plus faux que de s'imaginer qu'il se soit, de propos délibéré, assigné le rôle d'un Tribun ou même d'un Réformateur. Ce n'est que forcé par les événements qu'il a obéi à son « destin » et, comme on l'a justement observé, sa marche sur Worms fait plutôt figure d'une « fuite en avant »[1]. En fait, il n'est pas parti de l'idée allemande pour mettre la religion au service d'une propagande nationaliste, mais inversement son Idée religieuse a instantanément réveillé en Allemagne des résonances populaires et elle l'a amené ensuite à faire lui-même appel au sentiment national de ses compatriotes pour mieux les détacher de Rome (notamment dans son « *Appel à la Noblesse chrétienne de nationalité allemande* »). Mais il entendait se cantonner scrupuleusement dans le domaine spirituel et il a refusé l'appui armé que lui offraient certaines têtes chaudes du nationalisme anti-papiste, tel le turbulent et combatif chevalier d'Empire Ulrich von Hutten. Et d'ailleurs sa condamnation et sa mise au ban de l'Empire, suivies d'une séquestration temporaire dans le château de la Wartburg (1521-1522), mirent brusquement fin à cette carrière de héros populaire et d'agitateur révolutionnaire où il ne s'était engagé qu'à contre-cœur. A partir de ce jour l'agitateur fera définitivement place chez lui au Réformateur chez qui s'affirmeront des tendances nettement conservatrices et autoritaires.

Bien à tort on a cru reconnaître dans la doctrine luthérienne une formule anticipée de la liberté de conscience. Trop souvent on confond la vieille théologie luthérienne avec un certain protestantisme mitigé, aux formules plus ou moins libérales, complètement renouvelé par la philosophie du XVIIIe siècle. La liberté que Luther revendique pour le croyant, c'est uniquement la liberté d'entrer directement en rapport avec Dieu, sans aucun intermédiaire humain, au moyen de la lecture et de la méditation de la Parole divine. A l'autorité de la tradition et de la hiérarchie catholiques Luther substitue ainsi l'autorité infaillible de la parole écrite, de la Bible littéralement inspirée ; mais le principe d'autorité subsiste. Il se trouve simplement déplacé. L'ancienne « théocratie » fait place à la « bibliocratie » luthérienne, laquelle aboutira à une « orthodoxie », dont le dogmatisme sera plus rigide que la tradition souple et vivante de l'Eglise.

1. Lucien FEBVRE, *Martin Luther : un destin, op. cit.*

Encore plus erronée, l'opinion de ceux qui ont vu dans la Réforme de Luther une doctrine favorable à l'esprit libéral ou démocratique moderne. C'est exactement le contraire qui s'est produit. Un grave problème s'était en effet posé au Réformateur. Après avoir proclamé le « sacerdoce universel » et aboli la hiérarchie de l'Eglise romaine, il aurait dû logiquement aboutir à une organisation entièrement libre et, si l'on peut dire, démocratique de la communauté religieuse. Tout au moins la paroisse isolée aurait-elle dû avoir le droit de choisir son pasteur et le devoir de subvenir aux frais du culte, de l'instruction religieuse et de l'assistance donnée aux malades et aux pauvres. Une conception démocratique aurait pu ainsi se dégager des prémisses théologiques posées par la Réforme — comme il est arrivé d'ailleurs dans les pays où a triomphé la formule calviniste du protestantisme. Mais il n'en fut pas de même pour l'Allemagne luthérienne. C'est à la puissance temporelle des princes allemands, à la *weltliche Obrigkeit* (ce que saint Paul appelait « le magistrat ») que Luther a confié la mission d'abriter l'âme religieuse, de protéger la foi, d'instituer le culte nouveau.

A coup sûr, dans cette décision dut entrer pour une part l'expérience personnelle du Réformateur. Moine défroqué, mis au ban de l'Empire, sans état civil, en marge de tout ordre légal, il veut pourtant vivre, non en bohême, en révolutionnaire ou en ascète, mais d'une vie honorable, normale et bourgeoise. Il prend femme, il fonde un foyer, il élève des enfants, il fait son testament. Mais, aussi bien aux yeux du droit canon que du droit d'Empire ou du droit saxon, son mariage est nul, ses enfants sont illégitimes, son testament n'est pas valable. La seule source du Droit à laquelle il puisse faire appel, c'est le pouvoir personnel et le bon plaisir de son souverain territorial, de Frédéric le Sage, Prince Electeur de Saxe. Depuis l'affichage des 95 thèses jusqu'à sa mort, Luther n'a vécu que par la grâce de ce prince. Il n'a trouvé d'autre soutien dans le monde que lui. Sa foi religieuse se repose sur la Parole divine ; sa personne civile prend son appui dans le bon plaisir de son prince.

Autre expérience non moins décisive. Il assiste, au milieu de la décomposition de l'Empire, au déchaînement de toutes les passions, de toutes les rébellions. Chose plus grave : paysans révoltés ou sectaires anarchistes, tous se réclament de sa prédication, des principes de « liberté évangélique » et de « sacerdoce universel » qu'il a proclamés. N'avait-il pas dit qu'il ne reconnaissait d'autre autorité que la Bible ? Or c'est sur cette autorité des textes bibliques et des prophéties bibliques que les paysans révoltés prétendent établir les fameux « Douze articles » de leur programme de revendications subversives, et que les Anabaptistes de Thomas Münzer s'appuient pour instaurer, les armes à la main, le Royaume de Dieu sur terre, sous les espèces d'un communisme théocratique. Luther s'indigne alors de voir son œuvre réformatrice ainsi galvaudée par les bolchevistes de son temps. Il donne un vigoureux coup de barre à droite. Il fulmine contre tous ces fauteurs d'anarchie et il fait appel aux seules puissances d'ordre de l'Empire qu'il a, en partie, déjà gagnées à la cause de la Réforme : les princes allemands.

De ce fait les rapports de l'Eglise et de l'Etat, de la société religieuse et de la société politique et civile, ou, pour parler le langage du moyen âge, du spirituel et du temporel, vont se trouver profondément modifiés. L'Eglise est, au moyen âge, indépendante de l'Etat ; elle a son organisation, sa hiérarchie, son droit canon, sa fiscalité propres. Et puis elle est *universelle*. Elle est au-dessus des diversités nationales et des souverainetés temporelles changeantes. L'Eglise luthérienne revêtira au contraire un caractère « territorial » et « confessionnel ». Elle est sous la tutelle de l'Etat qui organise le culte, exerce la censure, nomme et paie les ministres du culte, protège la foi. Le droit de réformer — *jus reformandi* — et l'autorité épiscopale — *jus episcopale* — sont délégués aux princes souverains qui les exercent dans les limites de leur territoire. Ils n'ont d'autres juges que leur conscience et ne sont responsables que devant Dieu. Il n'y a, au-dessus d'eux, aucune instance spirituelle. Ils ne sont même pas tenus de pratiquer le culte, d'avoir un directeur de conscience ; ils n'ont pas à redouter les foudres de l'Eglise. S'agit-il de définir le dogme, de trouver une formule de concorde, de paix religieuse, ce sont eux, princes laïques, qui délibèrent, en une diète à Augsbourg. Ils prennent conseil, en matière de foi, des théologiens, c'est-à-dire des professeurs de théologie qu'ils convoquent à ce tribunal de

la foi. Ainsi l'Université, tout au moins la Faculté de théologie protestante, grâce au luthéranisme, jouera un rôle prépondérant dans la vie religieuse allemande. Sans doute, théoriquement, subsiste la fiction d'une Eglise universelle, communauté « invisible » des croyants. Mais en fait on ne voit qu'une diversité de confessions religieuses cantonnées dans leurs territoires respectifs. Ainsi la Réforme luthérienne substitue au principe de l'universalisme catholique le principe du confessionalisme et du territorialisme. Elle remplace la suprématie du spirituel sur le temporel par le principe de l'absolutisme princier.

Car cet absolutisme, aux yeux de Luther, a un caractère mystique. Il est d'institution divine. *Alle Obrigkeit kommt von oben,* « Toute autorité émane de Dieu ». Non pas parce que reconnue et consacrée par l'Eglise, mais parce que instituée directement, et en dehors de l'Eglise, par Dieu lui-même en vue de la réalisation de son plan créateur dans le monde. La Réforme luthérienne insiste sur l'autorité divine du souverain, institution *immédiate* de la volonté de Dieu. La politique a ses nécessités, ses principes, ses règles, voire même sa morale à elle, où la religion n'a pas à s'immiscer. Ce qui fait le caractère divin du souverain, ce n'est pas qu'il représente le Droit, la Justice ou l'Amour, mais c'est qu'il détient la Force. Luther préfère dire : « *le Glaive* » — le glaive que Dieu a mis entre les mains des princes pour combattre le Malin, c'est-à-dire pour châtier la discorde, la révolte, l'anarchie. Or un glaive n'est jamais tendre. Il entre même dans sa définition d'être dur et tranchant. L'Eglise chrétienne, il est vrai, prêche l'amour, le pardon des offenses, la paix. Mais l'Etat, lui, doit imposer la paix et il ne peut le faire que par la contrainte, par le glaive, par la guerre. S'il est belliqueux, s'il paraît dur et despotique, ce n'est pas sa faute, c'est la faute de l'état de corruption où vit le monde. En tant que croyant, le chrétien vit donc dans le royaume invisible de la Grâce, il pratique la morale de l'amour et du pardon. Mais, en tant que membre d'un Etat, ou plus exactement, en tant que sujet de l'*Obrigkeit,* son attitude doit être celle de la soumission absolue, de l'obéissance indiscutée à l'endroit de l'autorité instituée par Dieu. Comme tel, il ne connaît d'autre morale que

l'accomplissement strict de sa mission, de sa fonction, de son « *Beruf* » — qu'il soit prince, magistrat, soldat ou bourreau. Il n'y a pas de place ici pour « l'objection de conscience ». On connaît la fameuse épître où Luther fulmine contre « les bandes meurtrières et pillardes des paysans révoltés » et trace aux princes allemands leur ligne de conduite. Qu'ils essaient une dernière fois de ramener à la raison les rebelles égarés. Mais si cette tentative échoue, qu'ils usent des plus sévères représailles. L'Evangile le commande. « Frappe de l'épée, assomme, étrangle, tant que tu pourras. Si tu y laisses ta peau, tant mieux pour toi, jamais mort plus belle ne pourra t'échoir, car tu mourras par fidélité envers la Parole de Dieu et au service de l'amour de ton prochain. »

On trouve dans la doctrine de Luther un singulier mélange de mysticisme et de brutalité, de tendances réactionnaires et d'audacieuses nouveautés.

Par certains côtés Luther est resté un homme du moyen âge. D'abord par son pessimisme moral foncier qui lui fait ne voir dans la nature humaine que corruption et péché. Le monde représente pour lui l'empire de Satan ou, pour employer son expression pittoresque : « l'auberge du diable ». Si le Réformateur abolit les vœux monastiques et le célibat des prêtres, ce n'est point, comme certains ont cru, une concession qu'il fait aux besoins de la nature humaine, à la vie des sens, mais parce que la famille est, à ses yeux, d'institution divine. C'est parce que la fécondité est un devoir religieux. De plus le mariage représente une école de perfectionnement moral, et aussi de renoncement, une « croix » dont le chrétien doit se charger. Il n'y a pas une double morale, la morale ascétique du célibat et du cloître pour les clercs, et une morale d'accommodation au siècle pour les laïcs. Il n'y a qu'une seule et même morale qui ordonne de défendre le poste où Dieu nous a placés et de pénétrer de l'esprit évangélique les devoirs que nous impose notre charge ou notre fonction, le *Beruf.* Selon le mot de Troeltsch [1], la morale luthérienne combat l'ascétisme qui tend à faire

1. TROELTSCH, *Soziallehren der christlichen Kirchen.*

sortir l'homme du siècle *(die ausserweltliche Askese)* ; mais elle institue par contre un nouvel ascétisme *à l'intérieur du siècle (die innerweltliche Askese)*. Cependant le but de la vie du chrétien reste immuablement fixé dans « l'au-delà ». N'est-il pas remarquable que toute la théologie de Luther porte exclusivement sur la mort du Christ et sur la Justification par la foi qui en découle pour le croyant, et non sur l'enseignement terrestre de Jésus, ni sur l'imitation humaine de la vie du Sauveur ? De là la sécheresse doctrinale de cette morale et l'austérité froide de ce culte qui ne comporte aucune poésie, aucune tendresse, aucune suavité. La pensée obsédante de la Damnation, voilà le motif directeur de la prédication luthérienne, de même que c'est sur le drame de la Passion, sur la vision de l'Homme des Douleurs et son sacrifice sanglant que se concentre tout le pathétique de la liturgie luthérienne.

Résolument homme du moyen âge, Luther l'est encore par son attitude hostile à l'esprit rationaliste, à l'esprit d'affranchissement individuel issu de la Renaissance, comme aussi à l'essor nouveau qu'ont pris les sciences de la Nature. Si le Réformateur allemand a correspondu pendant quelque temps avec les humanistes allemands, en particulier avec Erasme, ce ne fut qu'une alliance de courte durée, qui s'inspirait de motifs d'ordre purement polémique, c'est parce que les méthodes nouvelles de critique appliquées au texte biblique permettaient à Luther de porter quelques coups de boutoir sensibles aux théologiens catholiques qui continuaient à invoquer le texte de la Vulgate, seul reconnu par l'Eglise. Mais entre la théologie d'un Luther et la sagesse humaniste d'un Erasme, quel abîme ! Le principe de l'humanisme : « L'homme mesure de toutes choses » est aux antipodes de la foi luthérienne. Celle-ci a précisément pour premier effet d'anéantir « la mesure de l'homme » pour y substituer « la mesure de Dieu ». Et quel mépris le Réformateur professait pour la Raison — *diese Hure*, cette « prostituée », disait-il — et pour cette Sagesse tout humaine, avec sa croyance aux lumières de la Raison, à la bonté de la nature humaine, et surtout à un libre arbitre humain aussi inutile qu'inopérant, simple liberté d'indifférence, alors que Luther, lui, est l'homme de la Prédestination, de l'esclavage

passionné. « Ou esclave du péché ou serf de Dieu », à ce dilemme aboutit en somme son fameux traité *De servo arbitrio*, où il prend le contre-pied de la thèse d'Erasme (1525).

Et quel contraste entre ces deux figures de l'Humaniste et du Réformateur ! L'un, le type de l'érudit, du lettré, nomade, cosmopolite, diplomate, très préoccupé de ses brillantes relations, de sa célébrité dans le monde, tempérament irritable plutôt que combatif, rompu à toutes les subtilités de la dialectique, à toutes les finesses de l'ironie. Les humanistes comme Erasme apportaient à leur public de délicates analyses morales, des utopies élégantes et une mordante satire des folies humaines. Mais devant les problèmes angoissants de leur temps ils se trouvaient sans réponse et finalement les uns se sont rangés dans le camp de la Réforme, les autres sont restés dans le giron de l'Eglise, un peu au petit bonheur. Luther, au contraire, caractère combatif et entêté, épris de responsabilités, assoiffé d'autorité, représente une grande Force populaire. Il a traduit la Parole de Dieu dans la langue du peuple. Son absence même d'esprit critique et de souplesse diplomatique lui confère une puissance irrésistible. Il est l'homme, non du juste milieu, mais de la violence sacrée. Il est la grande Voix tonnante de toute une époque.

Et pareillement sa théologie est foncièrement anti-rationaliste et anti-humaniste. Entre le monde de la Raison et le monde de la Foi se creuse un abîme éternel. Ce n'est pas l'Intellect logicien, ce n'est pas la recherche de la Vérité divine qui fait le chrétien, c'est *uniquement la Foi (sola fides)*. Or la Foi n'est pas l'adhésion de la Raison à une Vérité ; elle est un dynamisme vital qui procède à un besoin de délivrance et d'un pessimisme moral foncier. L'optimisme « théorique » de la Raison est un scandale pour Dieu. Si la Raison pouvait suffire, l'œuvre divine du salut serait donc superflue ! En conséquence Luther dénonce dans Aristote le grand adversaire, celui qui a usurpé la « *cathedra Christi* ». « Je crois qu'il est impossible de réformer l'Eglise, écrivait-il en 1518, si l'on ne commence par extirper jusqu'à la racine tous les « *canones* » et « *decretales* », toute la théologie scolastique, la philosophie, la logique, telles qu'on les voit aujourd'hui en honneur, pour les remplacer par autre

chose ». La certitude, l'assurance que donne la Raison sont trompeuses. Dieu n'a cure d'être connu. Il est Toute-Puissance et Arbitraire absolus. Il est l'Abîme — *abyssus* —. Il faut que naisse chez l'homme le sentiment de son absolue détresse, de son néant, pour qu'il puisse entendre l'appel de Dieu, qui est un appel tout *personnel*, et non une vérité impersonnelle. Ce qui caractérise la Foi luthérienne, c'est qu'elle *s'approprie* Dieu. Dieu est *pour* l'homme. Le Christ est mort *pour* l'homme. « Si Dieu était assis tout seul dans son ciel, telle une bûche, disait Luther, il ne serait pas Dieu. » Car, si l'homme est néant devant Dieu, inversement Dieu ne serait pas Dieu sans l'homme — non plus que le maître n'est le maître sans les serviteurs, ni le père n'est le père sans les enfants.

« L'Allemand. écrit Thomas Mann, n'arrive à Dieu qu'en passant par la destruction du dogme et par la détresse du néant ; il n'arrive à la vie sociale qu'après avoir exploré jusqu'au bout la maladie et la mort ». Il y a là une dialectique tout à fait caractéristique de la spéculation allemande et qui procède par renversement, à la suite d'une sorte de crise intérieure, tirant l'affirmation de la négation, transformant la privation en plénitude, la détresse en triomphe, la souillure en innocence, l'inquiétude angoissée en confiance inébranlable. C'est déjà le miracle de la Foi luthérienne ; c'est le secret aussi de cette « transmutation des valeurs » dont parlera plus tard Nietzsche. Et si on y regarde de près, cette Foi est par-delà la morale. « *Peccate fortifer* », écrivait Luther au sage et timoré Mélanchthon. Il ne s'agit pas tant de nous tenir sagement loin du mal (car le mal est peut-être aussi indispensable au salut et au plan créateur de Dieu que le Bien), que de nous délivrer une fois pour toutes de cette obsédante et intolérable opposition entre le Mal et le Bien, entre la Loi et le péché, qui dénote que nous ne possédons pas encore pleinement la Foi, que nous ne nous identifions pas encore complètement avec la Volonté divine et ne participons pas à sa grâce et à sa puissance créatrice.

C'est ce qui distingue la théologie de la Foi de la théologie de l'Amour. Elles ne s'excluent pas l'une l'autre, mais la première est supérieure à la seconde. Luther a lui-même

formulé ces deux aspects du christianisme dans les deux propositions fondamentales qu'il a inscrites en tête de son traité sur la « *Liberté du chrétien* » :

« Le chrétien, lisons-nous, est seigneur et maître de toutes choses et il n'est soumis à personne. » C'est la définition de la Foi.

« Le chrétien, lisons-nous ensuite, est le serviteur obéissant de toutes choses et il est soumis à tout le monde. » Et c'est là le principe de l'Amour.

Mais le Réformateur donne à la première proposition le pas sur la seconde. Car seule la Foi nous transporte sur le plan céleste et divin, alors que l'Amour nous retient sur le plan humain et terrestre, nous asservit aux mille attachements et aux mille servitudes de la vie quotidienne. « Je ne cesse de le répéter, dit Luther, c'est la Foi qui fait de nous des maîtres *(Herren)*, alors que l'Amour fait de nous des serviteurs *(Knechte)*. J'irai jusqu'à dire : par la Foi nous devenons des dieux ». Or la royauté, la domination, l'Empire, c'est là le terme final. La Foi nous rend victorieux de tous nos ennemis et, en même temps, nous affranchit de tous les liens terrestres. Et n'est-ce pas cet impérialisme religieux qui éclate dans le fameux choral de Luther ? Qu'on se rappelle les derniers vers de la dernière strophe :

« Qu'ils nous prennent tout, corps et biens, honneur, femme et enfants ! Grand bien leur fasse ! Point n'en tireront de profit. *A nous restera l'Empire.*

Das Reich muss uns doch bleiben ! »

Quelle puissance de recrutement dans cette mystique luthérienne de la Foi, dont le chant de triomphe sonne comme un défi lancé au monde entier ! Luther a déchaîné la grande guerre spirituelle qui a brisé l'universalisme œcuménique de l'Eglise et de l'Empire. Mais la Foi germanique subsiste. Et elle ne se ralliera pas davantage aux idées de Raison, de Droit, d'Humanité issues de la Renaissance. Sans doute, dans leurs débuts, Humanisme et Réforme sont étroitement solidaires. Les deux mouvements ne marquent-ils pas, l'un comme l'autre, parallèlement, un retour aux sources primitives et aux textes authentiques, d'une part de la Pensée

antique, d'autre part de la Foi chrétienne ? Mais il s'agissait d'une alliance toute temporaire, qui ne portait que sur quelques questions d'exégèse biblique. A dire vrai, l'antithèse entre Erasme et Luther, entre l'Humaniste et le Réformateur, revêt, dès les débuts, une signification quasi symbolique. Elle domine toute l'histoire de la culture allemande et réapparaît à tous les tournants décisifs. L'esprit de la Réforme luthérienne s'est dès l'origine confondu avec le sentiment national allemand. Le nationalisme allemand, c'est le luthéranisme sécularisé, transposé sur le plan politique. Et inversement toutes les périodes de cosmopolitisme ou d'internationalisme en Allemagne coïncideront avec un affaiblissement de la Foi et avec un certain indifférentisme religieux.

CHAPITRE 2

LE « SIÈCLE DES LUMIÈRES »

Une des conséquences immédiates de la Réforme en Allemagne fut de concentrer tout l'intérêt spéculatif sur la question religieuse, de mettre au premier plan de la vie intellectuelle les querelles confessionnelles et théologiques et de retarder de ce fait pendant près de deux siècles la réception de l'esprit humaniste nouveau que la Renaissance avait fait éclore ailleurs dans des pays moins déchirés par les luttes religieuses. Sans doute Luther avait encouragé la fondation d'écoles, l'étude des langues anciennes et la critique des textes. L'Université, tout au moins la faculté de théologie protestante, était appelée à jouer un rôle de plus en plus prépondérant dans la vie religieuse et intellectuelle allemande. Le développement de l'instruction apparaissait alors déjà comme un des signes distinctifs des pays qui s'étaient rattachés à la Réforme. En art, la musique fut de la part de Luther l'objet d'une prédilection et d'un soin tout particuliers. N'a-t-on pas dit que l'éducation musicale des Allemands a commencé avec Martin Luther ? « Dame Musique, écrivait le Réformateur, a été de tous temps chère à mon cœur. Elle est une grâce divine, proche parente de la Théologie. » — « Un magister qui ne sait pas chanter, disait-il encore, je n'en veux pas entendre parler ! » Luther a donné à la culture artistique de ses compatriotes une orientation instinctive vers la musique et c'est à son instigation que Mélanchthon a inscrit quatre heures de musique par jour dans le programme des écoles saxonnes. « J'imagine que les

enfants saxons en ce temps-là devaient aller à l'école avec plaisir », observe à ce propos Thomas Mann [1]. Dans la liturgie le chant grégorien a été remplacé par le choral et, à partir de cette époque, la musique allemande est devenue, selon le mot de Thomas Mann, « le Verbe sonore » de l'esprit luthérien. « Avec sa prodigieuse polyphonie, ses ensembles puissants où la fantaisie la plus capricieuse s'allie à la soumission la plus disciplinée, elle nous présente bien l'image frappante, le vivant symbole où se reconnaît, comme dans un miroir, l'âme allemande. »

Mais toute cette pédagogie luthérienne, aussi bien universitaire que populaire, aussi bien artistique qu'intellectuelle, ne tendait qu'à une chose : inculquer le dogme et fortifier la foi. Si l'on étudiait les langues, c'était pour pouvoir lire la Bible dans le texte original. Les écoles avaient pour unique destination de préparer les hommes à la fonction que Dieu leur avait départie, au *Beruf* compris comme « Ordre sacré ». Si les arts et la musique étaient pratiqués, c'était dans une pensée d'édification et pour la louange de Dieu. L'intérêt religieux excluait tout autre intérêt profane, artistique ou intellectuel. Tout était subordonné au salut éternel de l'âme croyante.

C'est ce qui explique le caractère étriqué, étroitement érudit et livresque, que prit en Allemagne la Renaissance, au moins dans ses débuts. Elle n'a trouvé dans ce pays aucune résonance populaire ; elle est restée confinée dans une caste fermée de savants dont la langue, le latin, était étrangère au grand public. Entravée par la théologie luthérienne, la réception de l'humanisme ne se fera vraiment en Allemagne que deux siècles plus tard, au XVIII[e] siècle, d'abord d'une manière indirecte, par le détour des Pays-Bas, de la France et de l'Angleterre (cette première étape d'émancipation philosophique a reçu le nom d'*Aufklärung*, c'est-à-dire de « philosophie des lumières »), et puis enfin directement par une Renaissance puisée aux sources mêmes de l'antiquité, et ce sera l'âge d'or du classicisme allemand.

1. Thomas MANN, *Betrachtungen eines Unpolitischen*. — On trouvera dans ce livre de très belles pages sur la musique, art national allemand.

L'*Aufklärung* n'est donc pas, comme la Réforme, un produit spontané, authentiquement allemand. Elle correspond au contraire à une phase d'influence étrangère, à un effacement momentané de l'élément national, populaire et religieux. Y a-t-il d'ailleurs encore une Allemagne ? Le pays a été ruiné, dévasté et décimé par la Guerre de Trente Ans. L'essor si brillant des villes allemandes et de la ligue hanséatique est brisé, les grandes routes commerciales ont délaissé les voies continentales du centre de l'Europe, c'est-à-dire les grandes voies fluviales allemandes, pour s'orienter de plus en plus vers la navigation océanique et transatlantique. D'ailleurs l'embouchure de tous les grands fleuves allemands appartient à des puissances étrangères, aux Pays-Bas, à l'Angleterre, à la Suède, à la Pologne. Les mines ont été détruites pendant la guerre ; l'industrie textile succombe à la concurrence de l'industrie anglaise renouvelée par le machinisme. Dans certaines régions on ne cultive même plus la terre et le pays est de nouveau envahi par les marécages et la forêt. Seuls les princes ont profité de la détresse générale. Dans la décomposition du Saint-Empire, ils se sont emparés de tous les droits régaliens, de toutes les sources de la fiscalité. En outre, la Réforme les a sacrés évêques dans leurs terres. Ils clôturent leur territoire d'une barricade de droits protecteurs, pratiquent à l'intérieur le régime d'une exploitation toute patrimoniale. C'est le morcellement de l'Allemagne, politique, religieux et économique, la *Kleinstaaterei* dans toute sa beauté. Ce qui reste de vie se concentre autour de deux espèces de foyers : d'une part les petites cours allemandes, les *Residenzstädte*, où règnent sans conteste le rococo français et l'imitation des manières et des modes françaises ; d'autre part les *Universités*, qui vont devenir les berceaux d'un esprit nouveau de critique rationaliste qui a reçu le nom d'*Aufklärung*.

A l'opposition de la Réforme, cet esprit rationaliste n'est pas allemand. Il est de provenance occidentale. C'est la France et l'Angleterre qui ont importé, l'une sa philosophie cartésienne, l'autre la science newtonienne et l'empirisme de Locke. Pendant près d'un demi-siècle il ne se discutera pas un problème en Allemagne qui ne se soit discuté en même temps ou qui n'ait été discuté auparavant en France et en

Angleterre. En outre l'*Aufklärung* n'a jamais été populaire, elle n'a atteint qu'une couche toute superficielle de professeurs, de savants, de fonctionnaires instruits, de gens cultivés. Elle est essentiellement *critique* et a pour instrument l'*analyse*. Toute réalité, tel est l'axiome fondamental, qu'elle soit matérielle ou morale, est pénétrable à l'analyse. Pour la connaître, il suffit de la décomposer en ses éléments simples et de recomposer ensuite ces éléments entre eux suivant un plan logique en un système rationnel. L'astronomie newtonienne sert de modèle insurpassable. N'a-t-elle pas réussi, par l'analyse et le calcul, à découvrir les lois fondamentales de l'univers, les lois éternelles de la mécanique céleste ? Il suffira donc de transporter la méthode de cette science exacte et infaillible dans les autres domaines de la physique, comme aussi dans la vie morale, politique, religieuse, artistique, pour résoudre toutes les énigmes de l'univers, pour trouver une réponse à tous les problèmes qui peuvent se poser à la pensée et à l'activité humaines.

Ici apparaît le caractère nettement critique, polémique et éducatif de l'*Aufklärung*. La Scolastique du moyen âge, elle aussi, était imprégnée de rationalisme. Mais ce rationalisme était orienté exclusivement vers la *vita contemplativa* proclamée supérieure, c'est-à-dire vers la connaissance théorique de la vérité éternelle et divine. Le rationalisme de l'*Aufklärung* est orienté vers la *vita activa*, vers la réalité terrestre, vers le monde réel, vers la vie active et pratique. Il veut réformer et transformer le monde, il veut engendrer l'histoire par la Raison humaine. Il faut pour cela éduquer, « éclairer » les cerveaux humains par une pédagogie appropriée, en les mettant d'abord en possession d'un instrument d'analyse impeccable. Ainsi non seulement seront dissipés les mystères et les ignorances, mais seront aussi conjurées toutes les puissances malfaisantes, les passions, les tyrannies, les haines séculaires, nées uniquement de l'aveuglement ou d'un mauvais emploi de la pensée. Eclairez les cerveaux et vous ferez régner dans le monde le bonheur et la vertu, car la théorie emporte la pratique par voie de conséquence logique. Surtout il faut engager une lutte sans trêve ni répit, moins contre l'ignorance ou l'erreur, qui ne sont qu'insuffisance provisoire ou méprise accidentelle, que contre un faux savoir imputable à la volonté de l'homme, laquelle refuse de se laisser instruire et diriger par la raison, guider par des notions claires et distinctes. L'ennemi, c'est donc le préjugé, c'est le fanatisme, c'est, en un mot, l'*obscurantisme* sous toutes ses formes, produit d'un aveuglement volontaire, d'une paresse ou d'une lâcheté coupables. On connaît la fameuse définition de Kant : « L'*Aufklärung*, disait-il, c'est l'émancipation de l'homme sortant de la minorité intellectuelle où il a vécu jusqu'alors du fait de sa propre volonté. J'appelle « minorité » l'incapacité chez l'homme de faire usage de son intelligence sans se mettre sous une tutelle étrangère. Cette incapacité constitue une faute morale lorsqu'elle procède, non d'un manque de discernement, mais d'un défaut d'énergie et de courage imputable à la volonté. *Sapere aude !* Ose faire usage de ton jugement ! Voilà la formule de l'*Aufklärung*. »

Si en France ce nouvel esprit critique s'est de bonne heure orienté vers la science des mœurs, vers la discussion des idées politiques ou sociales, on le voit en Allemagne se cantonner presque exclusivement dans le domaine moral et religieux. C'est que dans les pays où la Réforme avait triomphé, l'esprit critique se trouvait en présence, non pas d'une doctrine religieuse unique, à prendre ou à rejeter en bloc, mais d'une multiplicité de confessions disparates, contraintes à vivre côte à côte et, de ce fait, amenées à chercher un statut, un *modus vivendi* acceptable, tout au moins obligées de limiter, de « relativiser » leurs prétentions les unes vis-à-vis des autres. Alors qu'au moyen âge l'Eglise catholique représentait un principe universel d'unité et de paix, à présent l'activité religieuse se révélait un foyer de perpétuelles discordes, et c'est la raison du philosophe qui allait se révéler un principe d'arbitrage, seul capable de trouver une formule de concorde, de paix religieuse, tout au moins de désarmement spirituel entre tous ces éléments antagonistes. Conformément à la méthode analytique de l'*Aufklärung*, laquelle tendait essentiellement à décomposer le Réel en ses éléments simples et identiques et à les ordonner ensuite suivant un plan rationnel, la philosophie religieuse de l'*Aufklärung* s'efforcera de dégager des multiples confessions en présence certaines vérités dites « fondamentales », sur les-

quelles un accord pouvait s'établir, pour édifier ensuite sur ce fondement commun, en négligeant les particularités confessionnelles, une religion « naturelle », c'est-à-dire rationnelle, s'exprimant par une morale unanimement pratiquée. En ces termes s'est posé en Allemagne le problème de la « tolérance » religieuse.

Il s'en faut que ce problème ait reçu du premier coup une solution satisfaisante et uniforme. A dire vrai une foule de solutions intermédiaires étaient concevables, plus ou moins radicales, selon que le philosophe partait de la Révélation divine, posée première, pour s'efforcer de la concilier avec la Raison, ou qu'inversement il partait de la Raison, posée première, pour ne retenir des vérités révélées que celles qui lui paraissaient fondées en raison.

La première méthode a été suivie par les conciliateurs ou, comme on disait, les « harmonisateurs » à la manière de Leibniz et surtout de son disciple et vulgarisateur Wolff. D'après ces philosophes Révélation et Raison suivent des voies parallèles ; mais la première va plus avant ou, plus exactement, elle *voit* plus loin que la seconde, et c'est cet écart, cette avance que la foi religieuse prend sur la science, que traduisent les « mystères » de la religion. La Foi dépasse la Raison ; mais elle ne la contredit pas. « La Raison est la règle », disait Wolff, « la Foi est l'exception de la règle ». Autrement dit : le surnaturel n'est pas un irrationnel ; il ne suspend pas les lois de la logique ni le cours normal de la nature ; il révèle simplement une extension possible de la toute-puissance divine au-delà des formes habituelles et des règles connues. Qu'une Vierge enfante, c'est une simple extension de la Puissance créatrice. Jésus a opéré des miracles. C'est parce qu'il possédait en médecine des connaissances supérieures à celles de ses contemporains et qui lui ont permis de porter un diagnostic plus clairvoyant ou d'appliquer un remède encore ignoré. Prenez encore le miracle de la multiplication des pains ou du changement de l'eau en vin. Il s'est produit là un processus quasi instantané de transformations chimiques de la matière, dont le secret échappe encore à la connaissance humaine, mais que la science découvrira un jour. Le surnaturel, c'est du naturel porté à la puissance *n*. Mais comment établir un critère précis pour distinguer ce qui « dépasse » la Raison de ce qui la « contredit » ?

Déjà Lessing se scandalisait de cette sophistique spéciale aux « harmonisateurs », dont ne se satisfont ni la raison ni la foi et qui prétend résoudre le problème du surnaturel en l'escamotant. Ce n'est pas sur ces compromis équivoques que pouvait, à ses yeux, se fonder la vraie tolérance, mais sur une conception toute différente de la Foi, comprise, non plus comme la croyance accordée à un fait historique ou comme l'adhésion intellectuelle donnée à une vérité, mais comme un dynamisme moral, comme la persévérante *recherche* de la vérité et comme une attitude *morale* de la volonté humaine. On connaît la phrase si souvent citée, où il a exprimé le fond de sa pensée : « Si Dieu, disait-il, me proposait de choisir entre la vérité possédée ou sa recherche inlassable, je lui répondrais : garde pour toi la vérité parfaite. Je choisis, moi, l'inquiétude de la recherche. »

Il serait fastidieux d'exhumer aujourd'hui les controverses théologiques où cet infatigable lutteur a dépensé au jour le jour le meilleur de son génie dans des polémiques souvent obscures contre de médiocres adversaires. Sous une forme plus accessible au grand public il a exposé son évangile de la tolérance dans une pièce de théâtre : *Nathan le Sage* [1], où il semble que ce grand esprit ait voulu enfin se détendre dans l'atmosphère d'une sagesse plus apaisée et oublier les polémiques de l'heure présente par l'évocation d'une sereine vision d'art. La pièce a pour décor l'Orient — cet Orient conventionnel qui, tant de fois, a permis aux raisonneurs du XVIII[e] siècle de faire, sous le couvert d'un déguisement piquant et paradoxal, la satire de nos mœurs ou de nos préjugés occidentaux. Nous sommes transportés en Palestine, au temps des Croisades, ce qui donne à l'auteur l'occasion de mettre en présence et de confronter les représentants des trois grandes religions, la chrétienne, la musulmane et la juive. Avec une prédilection marquée Lessing donne le beau rôle non pas au chrétien, jeune Templier, généreux, enthousiaste, certes, malheureusement un peu fanatique, mais à un vénérable vieillard juif, Nathan le Sage, dont il a fait le

1. Publiée en 1779.

porte-parole de son *credo* philosophique. La scène centrale et attendue est celle où Nathan, appelé, en même temps que le jeune Templier, à comparaître devant le Sultan Saladin, s'entend poser à brûle-pourpoint cette question passablement insidieuse : Quelle est donc la vraie religion et à quel signe peut-on la reconnaître ?

Pour se tirer de cette situation qui ne laisse pas d'être épineuse, le sage vieillard imagine de raconter une petite histoire. C'est le fameux apologue « des trois bagues ». Un père de famille, nous dit-il, possède une bague d'une inestimable valeur qui a la propriété miraculeuse de rendre celui qui la détient agréable à Dieu et aux hommes. Cette bague a été transmise de génération en génération et doit revenir chaque fois en héritage à l'enfant préféré. Or, il se trouve que le possesseur actuel du joyau a trois fils qui lui sont également chers et il a la faiblesse de promettre successivement à chacun des trois l'inestimable talisman. Pour se tirer d'embarras il fait secrètement confectionner d'autres bagues semblables à la première et, avant de mourir, il remet ces bagues à chacun de ses héritiers. Après sa mort, colère des héritiers, contestations et procès. L'affaire est portée devant le juge. Impossible de reconnaître à aucun signe apparent le bijou authentique. Il se peut même que, pour n'avantager aucun des trois héritiers, le père ait fait disparaître le joyau primitif et qu'ainsi les trois bagues se trouvent également fausses. En fin de compte, voici la sentence qu'imagine le juge : que chacun des trois héritiers agisse *comme si* la bague qui lui a été léguée était la vraie. Qu'il ne fasse pas dépendre sa conduite de la certitude de posséder le talisman authentique, mais qu'inversement, par sa conduite, en travaillant inlassablement à se rendre agréable à Dieu et aux hommes, il s'efforce d'authentifier le dépôt dont il a reçu la garde. A la fin des temps apparaîtra le Juge omniscient. C'est lui qui rendra la sentence équitable.

Il y a plus qu'une simple échappatoire dans cette allégorie transparente, inventée, semble-t-il, pour les besoins de la cause. Quelques idées profondes s'y trouvent indiquées. D'abord l'idée que la foi religieuse ne consiste pas dans l'authenticité d'un fait matériel ou encore dans l'adhésion intellectuelle donnée à une vérité transmise, mais qu'elle

prend sa source dans une activité morale tournée vers la vérité ou vers le bien. C'est déjà proclamer, au moins en principe, *le primat de la vie morale*, le pas donné à la Raison pratique sur la connaissance purement théorique. Et la seconde idée symbolisée par Lessing est que la diversité des religions positives et historiques n'est pas nécessairement signe d'erreur ou d'imposture, attendu qu'elles peuvent toutes devenir des moyens éducatifs, utiles au progrès de l'humanité, à la condition toutefois qu'elles soient tolérantes, qu'elles ne s'érigent pas en orthodoxie exclusive hors de laquelle il n'y a point de salut. Un esprit « éclairé » et tolérant saura discerner en chacune d'elles une part de vérité et une valeur intrinsèque, c'est-à-dire en dégager une morale universellement humaine.

Plus explicitement encore Lessing a exposé ce *credo* philosophique dans un écrit intitulé : *Education du genre humain*. Les vérités fondamentales de la religion éternelle, qui sont en même temps celles de la Raison éternelle, ne peuvent être révélées que par une éducation *progressive* du genre humain, suivant un plan pédagogique divin. Les religions positives, où un élément historique se trouve amalgamé à ces vérités éternelles, sont simplement des étapes sur le chemin de cette éducation progressive. Elles sont, si l'on veut, des lisières ou « béquilles », en attendant que l'humanité, parvenue à sa majorité, soit en état de réaliser par la seule Raison la morale éternelle, absolument pure de tout alliage historique, et qui est la vraie religion.

L'attitude qu'adopte Lessing à l'endroit du problème religieux se révèle ainsi déjà sensiblement différente de celle qu'adoptaient certains déistes français ou même anglais. Pour la plupart de ces derniers, les religions positives représentaient un tissu de fables, d'absurdités ou d'impostures inventées par les prêtres, ou encore une machination politique. Tout au moins y voyait-on des superstitions qu'il importe de combattre et d'extirper. Pour Lessing, au contraire, elles représentent des étapes nécessaires dans un plan pédagogiques qui, pour se réaliser, doit passer par ces formes intermédiaires. Elles contiennent donc une vérité toute relative, adaptée au milieu, à l'époque, à l'état de civilisation dans lequel elles sont survenues, en même temps qu'elles

cations nouvelles, sur une succession de plans superposés. Ainsi se trouve déchiffré et comme éclairé du dedans le grand rébus de la nature. Le roman de Novalis, *Heinrich von Ofterdingen,* le roman de la « Fleur bleue », resté à l'état d'ébauche, devait dérouler sous nos yeux une pareille évolution cosmique, l'histoire d'un couple symbolique qui se cherche, se perd et se retrouve, à travers des morts et des naissances successives, et qui nous conduit ainsi dans tous les règnes de la nature et à travers toutes les époques de l'histoire.

Cette philosophie romantique de la nature serait depuis longtemps tombée dans l'oubli, si elle n'avait servi de prélude à une forme nouvelle de religiosité et si elle n'avait préparé une interprétation romantique de l'histoire.

A l'origine de cette renaissance du sentiment religieux il conviendrait de placer un courant populaire de vie religieuse qui se prolonge à travers tout le XVIII[e] siècle en dessous de l'*Aufklärung,* laquelle n'atteignait, on l'a vu, qu'une couche tout à fait superficielle d'intellectuels. Ce courant a reçu le nom de *piétisme,* parce que la vie religieuse dont il était animé se manifestait moins par l'adhésion donnée à un dogme religieux ou au culte officiel de l'Eglise luthérienne, que par une forme tout individuelle de « piété », confinée à l'intérieur de « conventicules » de dévots. En dépit de toutes les bizarreries auxquelles il se prêtait, le piétisme a incontestablement contribué à approfondir la vie religieuse allemande en octroyant à chaque croyant le droit de se donner à lui-même une expression originale de son expérience religieuse, ce qu'on a appelé son « idiome du cœur ».

Ce mouvement de « réveil » religieux a d'abord donné naissance à une foule d'œuvres charitables (la fondation quasi miraculeuse de l'orphelinat de Halle devint dans ces milieux une sorte de légende pieuse). Il finit par pénétrer aussi dans les couches supérieures de la spéculation et de la littérature allemandes et par susciter un courant antirationaliste qui a trouvé dans Hamann, le « Mage du Nord », et dans Jacobi, l'irréductible adversaire de Spinoza, ses interprètes les plus célèbres. Certes les romantiques n'auraient pas souscrit à cette condamnation systématique de Spinoza, en qui Jacobi dénonçait la doctrine la plus conséquente de

l'athéisme naturaliste — eux qui avaient découvert en lui l'apôtre d'une nature toute pénétrée de vie divine, « le philosophe ivre de Dieu ». Faire de la religion une génialité individuelle en même temps qu'une implication parfaite de l'individu dans la vie universelle de la nature, voilà la formule nouvelle que dans ses fameux *Discours sur la Religion* un jeune théologien romantique, Schleiermacher, proposait en 1797, en guise d'apologie de la religion, « aux esprits cultivés parmi ses détracteurs ». Il s'agissait pour lui de libérer le cœur, proclamé « organe religieux », de la tutelle de tout dogme, comme aussi de l'affranchir de la tyrannie de tout catéchisme moral. Le déisme philosophique n'était encore au fond qu'une irréligion masquée, et la théologie kantienne fondée sur la Loi morale et sur l'impératif catégorique n'apparaissait guère moins mortelle à l'inspiration religieuse, à laquelle elle déniait toute originalité propre. A vrai dire dans les deux cas on confondait la religion avec la théologie. Mais on peut être athée et avoir cependant une âme profondément religieuse. Dans les premières éditions des *Discours sur la religion,* le nom même de Dieu ne figurait nulle part. Il était régulièrement remplacé par le terme d'*Universum.* Qu'est-ce donc que la religion romantique ?

Elle est essentiellement une production incessante d'émotions pieuses et d'intuitions mystiques, une modulation ou une *musique* intérieure, accompagnement continu de notre vie profonde. Demande-t-on d'un morceau de musique : « Qu'est-ce que cela prouve ? ». Pareillement la religion ne prétend rien prouver. Elle n'est pas davantage un catéchisme. Elle ne doit nous prescrire aucun acte déterminé. « Faire tout *avec* religion ; ne rien faire *par* religion », voilà une formule de piété où ne se mêle plus aucun fanatisme. Sans doute n'importe quel état d'âme n'est pas un état religieux. Tout ce qui dans notre expérience intérieure est fragmentaire, isolé, superficiel, tout ce qui nous met en contradiction avec une partie profonde de nous-mêmes, ou nous empêche de communier avec la Totalité vivante de l'Univers, bref tout ce qu'on pourrait appeler « le fait-divers » de notre existence journalière, voilà l'élément irréligieux. Par contre, tout ce qui procède de l'unité indivise de notre être intime et nous met en accord profond avec la Vie uni-

verselle, tout cela est religieux. L'état religieux nous unifie nous-mêmes dans le sentiment d'une grande dépendance à l'égard d'une expérience unanime qui infiniment nous dépasse : ainsi Schleiermacher s'efforce de concilier le piétisme et le panthéisme, le christianisme et l'humanisme. Sans doute, entre notre individualité bornée et cette communion religieuse universelle, une médiation, ou plutôt des médiateurs sont nécessaires. C'est le rôle qu'ont joué tous les grands Inspirés, les prophètes, les artistes et les philosophes. « On peut dire, écrivait Novalis, que chaque pensée, chaque vision de notre âme religieuse est l'organe le plus individuel d'un Tout infiniment original. » Il y a là le secret d'une incessante productivité religieuse. A l'art romantique il appartient d'être le vase d'élection qui recueillera toutes les inspirations éparses de cette religion vraiment géniale et universelle, perpétuellement en voie d'accroissement et dont le terme serait une synthèse de tous les mythes religieux de l'humanité.

La plus touchante illustration de cette religiosité artistique, chère aux romantiques, on la trouverait dans un petit livre, en son genre incomparable, intitulé *Herzensergiessungen eines Kunstliebenden Klosterbruders* (Effusions intimes d'un frère-lai ami des arts). L'auteur, Wackenroder, était une de ces natures toutes féminines, d'une fragilité morbide, que brise le premier contact avec une réalité hostile. Il mourut à 25 ans, n'ayant pu se résoudre à suivre la carrière administrative que lui imposait son père. C'est, on le voit, le conflit typique entre le jeune poète romantique et le vieux pédagogue rationaliste. Ce petit bréviaire d'où s'exhale, tel un encens, la ferveur du jeune néophyte, évoque dans une langue naïve, diaphane, délicatement archaïsante, une sorte de chronique pieuse ou de légende des Saints, tirée de la biographie de quelques grands artistes, en particulier de la vie d'Albrecht Dürer et de Raphaël, pour l'édification des simples et des croyants. Ne demandez au narrateur, de qui la crédulité enfantine était proverbiale auprès de ses amis, ni sens critique dans le choix des anecdotes, ni étude poussée du style ou de la technique des artistes qu'il propose à notre admiration. De même que dans la Vie des Saints le fidèle puise des inspirations et des communications toujours

nouvelles avec l'Esprit divin, ainsi, par la lecture des chroniques où nous est rapporté le pieux labeur des grands ouvriers d'art, devons-nous vivifier en nous nos facultés religieuses d'enthousiasme. Car l'art est une Révélation au même titre que la Religion, ou plutôt ce sont là deux « idiomes » jumeaux par où le même Esprit créateur parle directement à l'âme humaine. Accessoire est le signe extérieur, le véhicule matériel par où se communique le message. L'essentiel, c'est la réception intime, l'événement intérieur, la vision séraphique que l'art suscite en nous et où nous nous apparaissons à nous-mêmes transfigurés. « Les Sages de ce monde, écrit Wackenroder, ont été égarés par un zèle, louable en soi, pour la vérité ; ils ont divulgué les mystères du ciel et ont cherché à leur faire prendre rang parmi les choses d'ici-bas, dans un éclairage tout terrestre. Ils ont répudié les *sentiments obscurs* qu'ils portaient en eux, sous prétexte de défendre les droits d'une prétentieuse Raison. L'homme peut-il dans son infirmité prétendre élucider les mystères du ciel ? Croit-il pouvoir témérairement exposer à la lumière du jour ce que Dieu a caché de sa main ? Doit-il orgueilleusement repousser les *sentiments obscurs* qui descendent vers nous, tels des messagers voilés ? Pour moi je les vénère avec une profonde humilité, car Dieu nous octroie une grande grâce en nous déléguant ces purs témoins de la vérité, et c'est pourquoi je joins les mains et j'adore. »

Cette religion de l'art « à la Wackenroder » devait bientôt inspirer le programme de toute une jeune école de peintres allemands groupés à Rome, qui ont reçu le nom de « Nazaréens », ou encore de « Frères lais de Sant'Isidoro », et qui faisaient de la foi, de la religion et de la conversion au catholicisme la condition préalable de toute vocation artistique sincère.

Ainsi se découvre un autre aspect du romantisme, le culte du passé et une conception traditionaliste de l'histoire qui ont préparé les voies à une Renaissance de l'Idée catholique en Allemagne. Assurément l'imagination ici encore jouait un rôle prépondérant. Le romantisme aurait certainement souscrit à la formule de Spengler disant que l'histoire « appartient aux seuls poètes ». Cependant, à défaut d'une philosophie bien précise, on trouverait dans toutes ces doctrines

romantiques une même attitude fondamentale qui tend à présenter les éléments irrationnels — tradition, coutume, instinct, mythe — comme les éléments vraiment positifs et créateurs de l'histoire. L'individu est englobé dans un ensemble qui le dépasse infiniment et auquel il se sent relié par une communauté de vie et d'expérience. Il y est rattaché par des fibres innombrables, physiques et morales, qui plongent à la fois dans le passé et dans le milieu. De là, la conception romantique d'une évolution naturelle et inconsciente qui s'oppose à toutes les interventions arbitraires, purement rationnelles ou intentionnelles (traités, constitutions politiques, combinaisons de diplomates) — lesquelles tendraient à violenter ce développement naturel, cette histoire originale, en lui imposant du dehors un mécanisme administratif, un système politique étranger ou une centralisation oppressive. Il s'agit de reconnaître dans chacun de ces ensembles une individualité vivante qui doit être comprise par le sol où elle a poussé, par le sang qui la vivifie et par ses propres lois de croissance — « la terre et les morts », selon la formule de Maurice Barrès de qui la pensée s'est pour une grande part formée à l'école des romantiques allemands.

Cette pensée « organiciste » romantique a trouvé son plus éloquent apôtre en la personne de Joseph Görres qui a été le grand théoricien de la Renaissance catholique en Allemagne. C'est moins sur le régionalisme, sur le lien qui rattache une population à son sol natal que Görres fait porter l'accent, que sur le facteur ethnique, sur le *Stammesgefühl* — par où il faut entendre le sentiment populaire d'une communauté ou parenté ethnique — *Volkstum, Volkheit* — cimentée par l'idiome que parle une certaine population, par la longue cohabitation dans une même région, par l'attachement à une dynastie particulière, par le respect commun de certaines coutumes, institutions, croyances, traditions juridiques, morales ou religieuses. Il suffit qu'un pareil groupe ethnique éprouve ce sentiment de communauté — ou qu'il soit amené à la suite d'une catastrophe à le retrouver en lui — pour qu'il constitue une individualité naturelle et historique dont l'intégrité est inviolable. « C'est un spectacle si imposant, écrivait Görres, à l'occasion du partage de la Saxe, dans

son *Mercure rhénan*, que de voir un de ces arbres superbes — rejeton qui a pris racine dans le passé lointain de la race, qui a grandi dans l'ombre sacrée de la forêt, bravé les siècles, essuyé mille tempêtes dans ses hautes branches — de le voir encore aujourd'hui plonger ses racines toujours plus avant dans la terre profonde et dresser toujours plus haut sa cime, qu'on est saisi d'un saint effroi, pour peu qu'on ait conservé quelque respect humain, à la seule pensée de porter la cognée à l'un de ces vénérables troncs... Il s'ensuit que tout groupe ethnique a le droit et le devoir de conserver jalousement sa dénomination historique à laquelle sont rattachés tous les souvenirs de son passé. Toutes les légendes qui se sont transmises depuis le berceau de son enfance, ainsi que les documents conservés par l'austère chronique, tout ce qui a jamais vibré et chanté dans l'âme populaire, les faits et les gestes, voire les afflictions et les discordes, tout cela s'est fixé sur ce nom. Pareillement tout ce qui constitue pour ce groupe son originalité propre, ce qui est le produit de sa croissance et de sa formation intimes, les recueils de lois, les us et les coutumes, bref tout ce qui constitue sa lignée et son individualité particulière, toutes ces choses peuvent prétendre au même respect, et quiconque y porte atteinte, blesse au vif son peuple qui tôt ou tard le rejettera, lui et sa tyrannie. »

En ces lignes, Görres résumait tout l'effort puissant de recherches portant sur l'histoire de la langue, sur les antiquités juridiques, sur les anciens poèmes du moyen âge et les vieux mythes germaniques, sur les vieux contes populaires et le *folklore*, où il faut reconnaître l'apport le plus original de ce second romantisme qu'on a appelé « l'école de Heidelberg ». En même temps l'auteur formulait dans ses grandes lignes la théorie politique du *fédéralisme* qui allait devenir un des articles essentiels du programme catholique allemand.

Ce fédéralisme, tel que l'entend Görres, prend sa source, non pas dans le droit naturel des individus, ni dans un contrat social, mais dans une sorte de *consensus tacite* entre les gouvernements d'une part, et les « populations » d'autre part, par où il faut entendre l'ensemble des forces vivantes d'une région — mœurs, croyances et traditions — qui consti-

tuent une « âme populaire », laquelle veut être gouvernée dans le sens de son individualité ethnique, religieuse, morale et culturelle. Il y a là un autonomisme régional que tout Etat s'engage implicitement à respecter. De là se déduit une conception fédéraliste de l'Etat ou plus exactement de la société politique. Car la fonction propre de l'Etat est uniquement de donner un abri, une « maison » commune, à ces formations autonomes.

De cet ordre fédéral l'Empire du moyen âge, le « Saint-Empire romain de nationalité allemande », a été l'expression la plus parfaite. Dans un édifice commun il rassemblait les rapports de vassalité et de dépendance, les groupements corporatifs, les ligues les plus diverses. Et voici que se précise le second article de ce programme qui deviendra de plus en plus le programme romantique du catholicisme ultramontain. Le Saint-Empire était en même temps, comme l'Eglise, une institution vraiment universaliste et œcuménique. L'Etat moderne fermé, fondé sur le principe des nationalités souveraines, est le produit de la décomposition de cet ordre œcuménique, de cette *civitas maxima,* qui englobait jadis toute la communauté chrétienne et dont seule l'Eglise catholique a conservé jusqu'à ce jour la tradition, qu'elle seule pourra restaurer un jour. C'est la pensée qu'avait développée en pleine Allemagne protestante le jeune poète romantique Novalis, dans un manifeste intitulé *Europa ou la Chrétienté,* composé en l'année 1799, mais que le comité de direction de la Revue romantique de l'*Athenæum* s'était refusé à imprimer. Véhémentement il accusait le luthéranisme non seulement d'avoir appauvri l'idée chrétienne en l'asservissant à la lettre de la Bible, mais surtout d'avoir déchiré l'unité religieuse de l'Europe, en substituant de plus en plus l'esprit de critique rationaliste, la raison d'Etat et la lutte des égoïsmes nationaux à cette Internationale mystique qui avait été l'œuvre de l'Eglise du moyen âge.

Cette apologie du catholicisme, ce retour au moyen âge, cette recherche des racines vivaces du présent dans un passé exclusivement germanique et chrétien, cette fusion du germanisme et du christianisme, c'est la dernière formule qu'on pourrait donner du romantisme allemand. Elle apparaissait déjà dans les *Conférences sur la littérature et sur l'art* qu'Auguste-Guillaume Schlegel tenait à Berlin en 1802. Elle a été reprise ensuite par M^me^ de Staël, dans son livre *De l'Allemagne* rédigé en partie sous l'inspiration de Guillaume Schlegel. « Le nom de romantisme, écrivait-elle, a été introduit nouvellement en Allemagne pour désigner la poésie dont les chants des troubadours ont été l'origine, celle qui est née de la chevalerie et du christianisme. » Révolutionnaire à ses débuts, le romantisme allemand représentera bientôt un esprit de restauration religieuse et de réaction politique auquel la philosophie, la poésie, l'art serviront de porte-parole. Ainsi se mettra-t-il en conflit avec les aspirations libérales issues de la Révolution française. Jusqu'en 1848 une polémique violente s'engagera entre « romantiques » et « libéraux ». « Quiconque, écrivait l'un de ces derniers, s'efforce de ranimer, avec les ressources de la culture moderne, les formes périmées et mortes, en littérature, en art, en religion ou dans la science, quiconque cherche à restaurer le passé au sein d'une époque nouvelle et dans des conditions de vie entièrement changées, celui-là nous l'appelons « romantique » [1].

1. NOACK, *Scheiling und die Philosophie der Romantik,* 1859, I, p. 591.

portent à l'état latent les indications d'une vérité plus pure, plus parfaite, qui les dépasse. Les révélations successives ne font que faciliter et abréger l'œuvre de la Raison. En droit, celle-ci pourrait s'en passer et d'ailleurs elle s'affirmera à la fin des temps dans sa pure essence. Ainsi le dynamisme moral de Lessing restitue aux religions positives de l'histoire une signification et un rôle. Le contenu de la Révélation n'est plus un mystère inconcevable, c'est simplement une vérité qui n'est pas encore clairement conçue. A partir de Lessing on voit se développer toutes ces idées d'une « Histoire de l'esprit humain », où chaque époque apparaît comme un moment de la révélation progressive. Nous voyons se préparer ainsi une interprétation nouvelle, pragmatique et historique, du fait religieux, suivant une méthode qui se perfectionnera de plus en plus de Kant à Hegel.

La philosophie de Kant peut être considérée à la fois comme l'aboutissement et comme la liquidation de l'*Aufklärung* [1]. Par sa méthode elle appartient encore à l'*Aufklärung*, car cette méthode est strictement analytique et critique. Elle part de la connaissance et de la morale comme données et elle les soumet à une analyse pour en dégager les éléments constitutifs. Mais cette analyse n'est pas purement logique ou psychologique. Elle est « transcendantale », en ce sens qu'elle vise à déterminer *a priori* et avant toute expérience particulière les conditions qui rendent « possible » la connaissance humaine, et en même temps elle en détermine la portée et les limites. Ce qui caractérise le rationalisme kantien, c'est son *formalisme*, c'est qu'il ne pose pas à l'origine des Idées innées, ou des Principes premiers, mais des « *formes pures* ». La Raison d'après cela consiste essentiellement en une activité formelle de synthèse. Elle fournit les « formes pures » de l'expérience, les catégories *a priori* où vient s'élaborer ensuite le contenu, c'est-à-dire la matière informe de cette expérience. Avec son « a priorisme formel »

1. Les œuvres principales de Kant sont : la *Critique de la Raison pure* (1787), la *Critique de la Raison pratique* (1787), la *Critique du Jugement* (1790) la *Religion dans les limites de la Raison* (1793).

Kant a fixé, peut-on dire, l'attitude de l'intellectualité allemande qui est essentiellement « formaliste ». Ce qui l'intéresse, ce n'est pas tant le contenu concret ou le résultat positif de la découverte, que la méthode, la procédure, les formalités qui ont présidé à cette recherche. L'Allemand n'est pas omniscient, mais il se flatte de posséder les catégories *a priori*, les règles universelles, les méthodes infaillibles.

Mais par ses conclusions cette critique rompait cependant nettement avec le dogmatisme de l'*Aufklärung*. C'est une toute nouvelle conception de la Vérité que Kant apportait. Il comparait lui-même cette révolution à la révolution que Copernic avait opérée en astronomie. Le point fixe de la connaissance est complètement déplacé. Ce que nous appelons « Vérité », ce n'est plus, comme le voulait le sens commun, l'accord de notre pensée avec un objet étranger, situé en dehors d'elle et dont elle nous donnerait en quelque sorte un substitut ou un duplicatum adéquat. Le dogmatisme de l'*Aufklärung* reposait encore sur cette adéquation parfaite de la connaissance et de la réalité qui fait que la représentation que nous nous faisons du monde coïnciderait complètement avec la réalité « en soi ». C'est l'erreur fondamentale de l'*Aufklärung* que de substituer au monde réel un monde purement conceptuel et d'étendre, comme valables dans le premier, les règles logiques qui régissent le second. Mais si, comme l'enseignait Kant, la connaissance n'est que l'ordre formel que notre pensée introduit dans nos impressions subjectives, ce que nous appelons vérité, ce n'est donc plus cette adéquation parfaite de la connaissance avec la réalité étrangère ; c'est simplement le caractère de « nécessité » et « d'universalité » avec lequel un certain ordre s'impose à notre esprit, en vertu de la structure interne de notre faculté de connaître. Dès lors la connaissance que nous prenons du Réel est toute « *relative* » à notre faculté de connaître. Elle nous fait connaître le Réel tel qu'il existe « pour nous » et non pas tel qu'il existe « en soi » ; partant, tout l'édifice dogmatique et conceptuel de l'*Aufklärung* s'écroule.

En même temps s'écroule son optimisme théorique ; car cet optimisme reposait sur la possibilité d'un *savoir absolu*,

sur la croyance que le progrès de la Science, ou, comme on disait, des « lumières » nous permettrait de connaître tout le réel, de le pénétrer de part en part, en sorte que se dissiperaient toutes les obscurités et que seraient résolues toutes les énigmes. Or Kant enseigne que nous ne sommes capables que d'un *savoir relatif*, et qu'entre le savoir « relatif » et le savoir « absolu » il n'y a pas seulement une différence de degré, une question de « plus » ou de « moins », mais qu'il y a une différence irréductible de nature, un abîme infranchissable. Sans doute les « limites » de notre savoir sont mobiles. Mais il y a des « bornes » que, de par sa constitution même, notre savoir ne pourra jamais outrepasser. Notre champ visuel peut s'étendre indéfiniment, mais il y a des rayons invisibles que jamais notre œil ne percevra, du fait même de sa structure.

Et ces bornes sont celles de l'*expérience possible*. L'ancienne métaphysique, même celle de l'*Aufklärung*, se prononçait sur l'existence ou la non-existence d'êtres qui ne pouvaient jamais faire l'objet d'une pareille expérience ; elle prétendait étendre l'usage de la pensée dans des domaines qui échappent à toute expérience : Dieu, l'immortalité de l'âme, la liberté. De pareilles spéculations — l'histoire des contradictions de la philosophie en est la meilleure illustration — ne peuvent aboutir qu'à des discussions sans issue, à des antinomies insolubles, où la thèse et l'antithèse, le « pour » et le « contre » sont également soutenables. Placée en présence de ces problèmes, la critique ne peut conclure qu'à leur insolubilité. Du coup se trouvait ruinée toute cette théologie rationaliste sur laquelle l'*Aufklärung* faisait reposer le strict minimum de vérités métaphysiques que comportait encore la religion dite « naturelle ».

Cette critique a d'abord frappé les contemporains par son côté négateur. On a appelé l'auteur de la *Critique de la Raison pure :* « le Robespierre de la philosophie allemande ». A vrai dire cette partie critique servait simplement de préambule à une partie constructive. Elle devait simplement apporter, selon le titre donné par Kant à un de ses ouvrages, les « *Prolégomènes d'une Métaphysique future* » et, tâche plus urgente, elle devait dégager d'abord les fondements inébranlables sur lesquels pouvaient s'édifier une morale et une métaphysique. Ainsi la révolution kantienne, comme la réforme luthérienne, est bien une de ces révolutions allemandes qui, sous les dehors d'une critique subversive, préparent une œuvre de construction.

Autre chose est en effet le *savoir*, domaine de la connaissance, autre chose est l'*action*, domaine de la morale. Il y a là, non pas deux mondes, mais deux attitudes fondamentalement distinctes. L'homme ne se soucie pas seulement de *connaître* le monde ; il veut aussi *agir* sur lui. La science étudie ce qui est *donné (gegeben) ;* la morale détermine ce qui est *ordonné (aufgegeben)*. La première est l'œuvre de la Raison dans son emploi « théorique ». La seconde constitue le domaine propre de la Raison dans son emploi « pratique ». Ici encore la philosophie de Kant a opéré un renversement complet, car l'*Aufklärung* elle aussi assignait à l'homme la mission de transformer le monde par la Raison. Mais son optimisme socratique reposait sur l'axiome fondamental que la pratique découle de la théorie, à la façon d'une conséquence logique. Instruisez les hommes et vous les rendrez meilleurs. Le progrès de l'humanité est en raison du progrès des lumières. Le « primat » de la théorie sur la pratique était ainsi proclamé et les hiérarchies humaines paraissaient les hiérarchies intellectuelles du savoir. L'*Aufklärung* c'est le règne de l'Intelligence. S'il faut en croire Kant, c'est Rousseau qui l'aurait guéri de cette surestimation de l'Intelligence. « Je méprisais le peuple ignorant, écrit-il, mais Rousseau m'a mis sur le droit chemin ; il m'a appris à estimer l'*homme* », c'est-à-dire qu'il lui a révélé un ordre de valeurs distinctes, qui ne se confondent pas avec les supériorités intellectuelles et qui procèdent du caractère, de la *volonté* humaine. Renversant l'échelle des valeurs en cours, Kant en arrivera ainsi à proclamer *le primat de la pratique sur la théorie.*

Mais, au lieu d'appliquer à la détermination de ces « valeurs » morales une méthode nouvelle, Kant a simplement étendu au domaine de la morale sa méthode de l' « a priorisme formel », qui lui avait déjà si bien réussi dans l'analyse de la connaissance. De même que dans l'ordre de la connaissance, c'est-à-dire dans l'emploi théorique, la Raison fixe *a priori* les conditions nécessaires de toute expé-

rience possible et apporte les formes pures dans lesquelles doit être ordonné le contenu matériel et encore informe de l'expérience, de même dans l'ordre moral ou, comme dit Kant, dans son emploi « pratique », la Raison établit les formes pures *a priori* que revêtira le devoir ; elle prescrit les normes éternelles, universelles et nécessaires auxquelles l'homme doit conformer sa conduite. C'est en somme le même *formalisme* qui s'énonce à la fois comme méthode de la connaissance et comme règle de la vie morale. Avec cette différence toutefois, que dans l'ordre théorique la connaissance résulte d'un accord entre la raison et la nature, alors que dans l'ordre pratique la morale s'affirme en un désaccord fondamental du devoir avec tous les éléments naturels tirés de la sensibilité ou de l'expérience humaines. Bien mieux, le même acte, s'il s'inspire d'un mobile affectif ou intéressé, au lieu d'être commandé par la Loi morale, cesse d'être moral. La Raison n'accepte que ce qu'elle-même apporte *a priori* avec elle et dans une séparation absolue d'avec l'expérience et la nature. Le Formalisme ici n'aboutit pas au Relativisme. La forme ne s'applique plus à un contenu étranger ; elle devient elle-même le contenu *a priori* de la Loi, que la Volonté se donne librement à elle-même, avant toute suggestion issue de l'expérience des objets et de leur liaison *a posteriori* avec les satisfactions de l'affectivité.

Il s'ensuit que ce qui est essentiel pour la morale kantienne, ce n'est pas d'établir une détermination *qualitative* du Bien, une échelle des « valeurs » morales ou des « vertus » humaines ; ce qui importe c'est d'imposer à l'activité une norme *uniforme* et une discipline *impérative,* sous la forme d'un *impératif catégorique,* c'est-à-dire d'un commandement inconditionnel. Sans doute Kant donne comme fondement à la morale la liberté. Mais cette liberté est projetée par le philosophe en dehors du temps dans ce qu'il appelle le caractère « intelligible », c'est-à-dire dans une sphère suprasensible et métaphysique dont il nous interdit l'accès. Dans le monde de l'activité pratique cette liberté ne se manifeste que par un commandement absolu, par une Loi revêtue d'une Majesté divine (le terme de « Majesté » revient continuellement sous la plume de Kant) et nimbée d'un respect sacré. « L'autonomie » de la conscience consiste donc uniquement dans la forme d'une obéissance « pure », c'est-à-dire détachée de tout mobile intéressé, personnel et humain. C'est par là que Kant, après Luther, s'est révélé un des grands éducateurs de la conscience allemande. L'historien Treitschke a consacré des pages enthousiastes à célébrer ce culte kantien de l'obéissance et à montrer par quelles attaches profondes cette morale de l'impératif catégorique était enracinée dans la vieille mentalité prussienne. Il a évoqué tout ce qu'il y avait de servitude joyeusement acceptée et fièrement portée dans ce mot qui, en un monde de soldats et de fonctionnaires, résume une tradition séculaire : *der Dienst,* le « service ».

Par un autre aspect encore Kant a laissé une empreinte profonde dans la pensée allemande : par sa tentative de rénovation de la théologie. L'orthodoxie luthérienne en fondant la foi sur la Bible exclusivement, et en s'alliant avec les humanistes pour encourager la critique du texte biblique, avait préparé sa propre ruine car, à mesure que la nouvelle exégèse passait au crible de la critique les textes sacrés, elle en arrivait à saper par la base tout l'édifice dogmatique de la Foi luthérienne. L'*Aufklärung* avait bien tenté, il est vrai, par une série de compromis, de sauver tout au moins un résidu rationnel, indépendant du texte biblique, sous le nom de « religion naturelle ». — « La religion chrétienne est vraie, non pas parce que les évangélistes l'ont enseignée, disait Lessing, mais les évangélistes l'ont enseignée parce qu'elle était vraie.» Mais voici que la *Critique de la Raison pure* venait de ruiner encore cette dernière position de repli du dogmatisme religieux. C'est alors que Kant tenta, dans son écrit sur *La Religion dans les limites de la Raison,* de départager nettement les deux domaines de la philosophie et de la foi. Il avait déjà établi une première délimitation entre la Science et la Morale qui tendait à établir qu'il existe un domaine de la Raison pratique soustrait aux conditions déterminantes du savoir théorique, et il avait proclamé le primat de cette Raison pratique. « J'ai ruiné le savoir, écrivait-il, pour ouvrir la porte à la Foi. » Toute science n'est que *relative,* mais avec les affirmations de la conscience, avec la Loi morale nous touchons l'*Absolu.* Ce fut comme

une délivrance pour les âmes religieuses que les conclusions négatives de la première critique avaient plongées dans le scepticisme ou dans une crise de désespoir. « Je vis dans un monde nouveau depuis que j'ai lu la *Critique de la Raison pratique,* écrivait Fichte, disciple de Kant. Elle ruine des propositions que je croyais irréfutables, prouve des choses que je croyais indémontrables, comme le concept de la liberté absolue, du devoir, etc., et de tout cela je me sens plus heureux. Avant cette *Critique,* il n'y avait d'autre système pour moi que celui de la nécessité. Maintenant, on peut de nouveau écrire le mot de *morale,* qu'auparavant il fallait rayer de tous les dictionnaires ». Il apparaissait clairement que ce n'est pas à la Foi fondée sur la morale, mais plutôt à la Raison raisonnante qu'il incombait de se réformer en rabaissant beaucoup de ses prétentions et en ne méconnaissant plus les limites de son emploi légitime. C'est ainsi que Kant à la place de l'ancien dilemme : « *ou* la philosophie *ou* la foi » apporta la nouvelle réponse : « *et* la philosophie *et* la foi », et établit les principes d'une « *Moralthologie* », d'une théologie nouvelle, exclusivement fondée sur la morale.

Elle tendait, cette théologie, à présenter les vérités essentielles de la religion comme des affirmations de la conscience morale, comme des « postulats » pratiques. C'est en somme le même renversement qu'avait déjà tenté Lessing dans la philosophie de la religion de son temps. Ce n'est plus la vérité du dogme qui fonde la Loi morale, mais inversement c'est la Loi morale qui justifie la foi religieuse. Ou plutôt, il s'agit ici d'Idées invérifiables par définition, mais qui, comme idées régulatrices de notre conduite, comportent une « valeur » pratique. Nous ne pouvons certes pas affirmer leur réalité *objective,* mais subjectivement, nous agissons *comme si* elles étaient vraies. En d'autres termes, ce sont des *fictions* utiles, ou, pour prendre l'expression de Kant, des « représentations auxiliaires de la morale » *(Hilfsvorstellungen).* La morale peut, il est vrai, se passer d'elles ; mais elles ne peuvent se passer de la morale. Terrain singulièrement mouvant ! La même Raison (est-ce bien la même ?) qui dans l'ordre « théorique » se déclare incompétente, est reconnue « compétente » dans l'ordre « pratique ». Combien dangereuse cette faculté d'affirmer sans preuves en invoquant des raisons d'ordre purement pratique, et à quels emplois abusifs cette latitude pourra conduire ! Et à quelle casuistique souvent déconcertante aboutira bientôt cette méthode d'interprétation symbolique, cette « *Umdeutung* » des textes bibliques ou des dogmes religieux ! Il y a là tout un domaine que l'on pourrait appeler celui de la pensée équivoque, qui constitue un des chapitres les plus instructifs pour la connaissance de la mentalité religieuse et même, peut-on dire, de la mentalité allemande en général. Par exemple Dieu est-il pour Kant une simple *Idée* de la Raison ou un *Etre* réel ? « Distinguo » ! Car, si Dieu est une Idée pure, s'il n'est que le représentant symbolique de la Loi morale, l'autonomie humaine est sauve. Mais, si le même devoir est commandé par Dieu, Etre réel, par le Dieu du Décalogue, ne retombons-nous pas dans l'idolâtrie et dans un esclavage dégradant ? Ainsi le veut le « formalisme » kantien. Et pourtant, comme l'a si bien montré Schopenhauer, la Loi morale de Kant, nimbée de Majesté, n'est qu'un succédané philosophique du Dieu du Décalogue !

L'*Aufklärung* n'a jamais pénétré jusqu'à la moelle de la pensée allemande. Elle a rarement, du moins au XVIII[e] siècle, tiré les extrêmes conséquences de sa méthode. Elle n'a touché qu'une couche superficielle d'esprits dits « cultivés », de fonctionnaires instruits, de professeurs et de savants qui avaient pris conscience des exigences nouvelles de précision créées par la science moderne. Et chez ceux-là même elle s'est heurtée à un fonds d'instincts, de traditions, de sentiments qui lui opposaient une résistance sourde, avec lesquels elle a composé, sous forme de compromis plus ou moins avoués. Son intellectualisme est resté un produit artificiel, une importation étrangère. — Sur un autre terrain, celui de la littérature et de l'art, nous assistons à une Renaissance, cette fois puisée directement aux sources de l'humanisme antique, par où quelques grands esprits ont tenté une formule plus compréhensive de conciliation entre le germanisme et l'humanisme : c'est l'humanisme des grands classiques allemands.

CHAPITRE 3

L'HUMANISME CLASSIQUE

C'est en l'an 1740 que l'*Aufklärung* a atteint son apogée. Et pourtant si l'on consulte les catalogues du temps publiés par la librairie allemande, on constate qu'en cette année les quatre cinquièmes des ouvrages consacrés à la littérature sont encore des œuvres d'édification religieuse (sermons, homélies, livres de cantiques, méditations, etc.). Les sujets profanes ne représentent qu'un cinquième de la production littéraire. En l'année 1800, point culminant du classicisme allemand, les proportions sont exactement inverses : quatre cinquièmes sont d'inspiration profane. Entre ces deux dates se place l'âge d'or de la littérature classique.

Ici encore l'Allemagne a commencé par se mettre à l'école de l'étranger, de la France et de l'Angleterre. Ces deux influences rivales sont représentées par deux groupes d'écrivains qu'on a appelés les « Saxons » et les « Suisses ». La première de ces écoles littéraires avait établi son quartier général à Leipzig — le « petit Paris » allemand — sous la férule du critique Gottsched. Cette école s'efforçait d'acclimater dans la poésie allemande le rationalisme classique français, tel qu'il se trouvait formulé dans l'*Art poétique* de Boileau. Elle faisait du génie une sorte de géomètre architecte de qui la création savante, soumise à des règles fixes, est surtout œuvre de calcul et de réflexion. Les seconds, groupés à Zürich, avaient une prédilection marquée pour la poésie anglaise, en particulier pour Milton de qui le *Paradis perdu*, traduit par l'un d'eux en allemand, était proposé

comme modèle de l'épopée religieuse et a inspiré le poète allemand le plus marquant de cette génération littéraire, Klopstock, auteur de l'immortelle et interminable *Messiade*, poème séraphique, plus admiré que lu. Les écrivains de cette école faisaient une part beaucoup plus grande aux éléments irrationnels, à l'inspiration, au sentiment religieux, au goût du merveilleux, à l'âme populaire. Leur conception du génie répondait plutôt à celle du musicien évocateur de qui la magie, répugnant au calcul, à l'analyse, à la réflexion, bref à l'esprit géométrique et à l'architecture, s'affirme comme spontanéité créatrice — deux conceptions antipodiques et complémentaires dont la querelle des Saxons et des Suisses a formulé pour la première fois l'éternelle antithèse.

C'est Lessing qui passe pour le premier libérateur de la littérature allemande. Tout au moins sa *Dramaturgie de Hambourg* (1767 et 1768) entreprit-elle une campagne à fond de train contre le théâtre classique français, qui exerçait encore une sorte de monopole exclusif sur le répertoire allemand. Que Lessing ait attaché une importance tout à fait exagérée aux ergotages de Corneille à propos de la fameuse règle des Trois Unités, faussement attribuée à Aristote, et qu'il se soit livré lui-même à propos de la théorie d'Aristote sur la purification des passions à des controverses doctrinales d'une casuistique et d'une subtilité toutes théologiques, il faut voir là la partie aujourd'hui la plus caduque de cette polémique. Sur deux points cependant Lessing a vu juste. Il a vu nettement que l'erreur des critiques français consistait d'abord à confondre les principes rationnels dont s'inspirait leur esthétique avec certaines recettes théâtrales tout empiriques et très contestables, telles que la règle des Trois Unités. Et puis il a bien mis en évidence que le principe d'imitation de la Nature, présenté comme principe d'un classicisme universel, recevait dans la tragédie française une application bien étroite, puisqu'il se réduisait à la présentation d'une société très restreinte, avec ses conventions, ses préjugés, ses règles de bienséance aussi éloignées que possible de la vraie nature humaine. « Etudiez la cour et connaissez la ville ! », cette formule convenait sans doute au théâtre français qui nous donne le tableau d'une civilisation très factice. Mais quelle gageure que d'ériger cette civilisation en modèle éternel et de prétendre l'identifier avec la Nature humaine de tous les pays et de tous les temps ! Polémique judicieuse, moins neuve pourtant qu'il ne paraissait aux Allemands d'alors, car Diderot, de qui Lessing s'est toujours déclaré le disciple fidèle et reconnaissant, avait déjà écrit des choses fort semblables. Ce qui était plus neuf, c'était l'apologie enthousiaste de Shakespeare chez qui le critique allemand avait découvert le parfait réalisateur, dans les temps modernes, des théories aristotéliciennes sur le théâtre, en même temps que le génie révélateur d'une humanité plus large, tout au moins plus conforme au tempérament germanique, et dont l'imitation allait permettre au théâtre allemand de secouer enfin une tyrannie trop longtemps et trop patiemment supportée.

La rupture complète avec cette influence française fut l'œuvre d'une jeunesse nouvelle. On pourrait fixer à une année près la date de cette levée de boucliers. C'est l'année 1770, où Gœthe jeune étudiant se rencontrait à Strasbourg avec Herder et quelques autres jeunes Allemands, et où, au contact de la langue, de la littérature et de la civilisation françaises, ce petit groupe prit soudain conscience de son âme germanique. En un passage célèbre de son Autobiographie *(Dichtung und Wahrheit)*, le poète, déjà vieillissant, a raconté cet « éveil ». Après avoir esquissé un tableau de la civilisation française qui donnait encore le ton en Europe, qu'il estime aristocratique, factice, vieillissante et décadente et dont les sèves lui paraissent épuisées par un rationalisme desséchant, voici la protestation d'une jeunesse allemande nouvelle que révolte cet intellectualisme athée, impatiente qu'elle est de se retremper dans les énergies de la passion, dans les sources jaillissantes de la Nature et de l'âme populaire, bref de reprendre contact avec l'élan originel du génie allemand.

Cette protestation du germanisme en littérature, à l'origine de laquelle on trouverait d'ailleurs encore une influence française, l'évangile du retour à la Nature de Rousseau, a reçu le nom de *Sturm und Drang* — « Tempête et assaut » — d'après le titre que portait la pièce d'un de ces jeunes novateurs, Klinger. A vrai dire il s'agissait d'un Rousseauisme

interprété à l'allemande. Car, pour l'auteur du *Contrat social*, l'état de nature n'était pas posé comme un fait préhistorique, chaos primitif ou barbarie originelle vers laquelle il s'agissait simplement de rétrograder. Le retour à la Nature, c'était pour Rousseau bien plutôt le retour à des conditions de vie plus conformes à la vraie nature humaine, c'était le respect des exigences primordiales de cette nature, laquelle pouvait être réalisée à l'intérieur même de l'ordre social. — Les jeunes auteurs de *Sturm und Drang* poussèrent au contraire l'évangile de Rousseau dans le sens d'un *primitivisme* anarchique, irrationaliste, vierge de tout compromis avec la vie civilisée. Herder a lui-même raconté comment, au cours d'un voyage sur mer qu'il fit à bord d'un voilier en 1769, et qui devait le conduire de Riga à Nantes, le spectacle de la mer démontée et des éléments déchaînés lui apporta tout à coup la révélation de la poésie « primitive ». Entre ce lyrisme primitif, dont le *folklore* nous apporte encore les lointains échos, et la littérature « savante », où se plaît une humanité civilisée et rationalisée, il y a, dit-il, la même différence « qu'entre une danse sauvage et un livre imprimé ». Un renouvellement complet des valeurs s'impose donc dans la critique. Périmées les théories classiques sur « l'imitation de la Nature », périmées les « règles » qui séparent les genres. Tout cela n'a rien à voir avec le génie de la poésie primitive. Celle-ci est pur *dynamisme* qui s'extériorise indistinctement par la danse, par la musique, par la mimique, par la parole. La « vérité » des images ou de l'expression ne sont qu'artifices de lettrés. De là chez Herder lui-même ce style heurté, abrupt, décousu, rhapsodique et prophétique, qui se moule sur le jaillissement imprévisible, sur l'élan tumultueux, sur le bouillonnement de la création intérieure. Ce n'est pas l'ordonnance, la syntaxe, la géométrie, l'architecture qui importent, mais uniquement la magie expressive, la violence éruptive et contagieuse de l'expression. De là aussi cette autre conséquence : qu'il ne peut pas y avoir de Beauté *une*, de Vérité *une*, d'Humanité *une*. Chaque individu, chaque peuple, chaque époque a son élan, son originalité, son « génie » propre qu'il ne faut pas essayer de définir par l'analyse et par la critique, mais qu'il faut évoquer par un acte de sympathie, en se plongeant dans cette diversité

innombrable, dans ce chaos créateur, dans cet océan de formes mouvantes. Et puis voici enfin une dernière conséquence qui marquera, elle aussi, d'une empreinte ineffaçable la pensée et la poésie allemandes : c'est que le rôle de l'art n'est pas de se mettre au service de la civilisation. Il doit au contraire conserver et préserver les sentiments et les valeurs qui précisément risquent de disparaître avec les progrès de la vie civilisée, de la vie en société.

Gœthe[1] et Schiller[2] ont passé tous deux par le *Sturm und Drang* et ils ont tous deux formulé, chacun à sa manière, cette protestation de la jeunesse contre la civilisation. Le premier l'a fait dans son *Werther* paru en 1774 et qui nous apporte la confession de toute une époque, voire la confession de la jeunesse de tous les temps. Car, ainsi que l'observait le Maître de Weimar dans ses conversations avec Eckermann, « cette époque werthérienne est moins une époque particulière de l'histoire qu'un âge de la vie humaine, celui où tout individu, né avec le sentiment naturel de la liberté, se voit contraint d'adopter les formes d'un monde plus ancien. Les entraves que ce monde met à son bonheur, à son activité, les refoulements qu'il impose à ses désirs, ce sont là des maux qui n'appartiennent pas en propre à une époque déterminée, mais qui atteignent chaque individu, et il serait à plaindre celui qui, au moins une fois dans sa vie, n'aurait pas traversé une période où *Werther* lui a paru écrit tout particulièrement à son intention ».

Si Gœthe dans *Werther* nous donne la confession douloureuse et pessimiste de la jeunesse d'alors, Schiller en a apporté le manifeste révolutionnaire dans ses *Brigands*. Lorsque fut donné pour la première fois, en 1761, ce drame incendiaire qui porte en épigraphe le motto « *in tyrannos* », ce fut une explosion d'enthousiasme délirant parmi la jeunesse universitaire. Le sujet de la pièce, c'était bien cette fois-ci l'évangile anarchiste du retour à la Nature, réalisé par une troupe de jeunes Allemands, en rupture de ban avec l'ordre social, et qui, entraînés par un jeune *Führer*, déci-

1. 1749-1833.
2. 1759-1805.

dent d'émigrer hors des cadres de la vie civilisée et de fonder dans les forêts de Bohême une bande de brigands. C'est en somme le thème typique de la *Jugendbewegung* que s'efforceront de revivre les bandes de *Wandervögel* (oiseaux migrateurs) du début du XX^e^ siècle.

Il paraît à première vue étrange que ces deux génies, Gœthe et Schiller, si peu faits pour s'entendre, se soient acheminés vers une conception commune de l'humanisme classique dont ils se sont efforcés, dans leur mémorable Correspondance, de formuler le programme. Ils s'y sont acheminés en effet par des voies très différentes. Schiller y est arrivé par la spéculation philosophique. Comme tous les jeunes gens de son temps il avait cru d'abord à un état de nature, idyllique et primitif, paradis perdu que la civilisation avait troublé sans pourtant en avoir complètement effacé le souvenir et le regret. Il appelait « naïf » cet état où l'humanité formait encore avec la Nature une unité indivise. L'humanité moderne, intimement désaccordée par la réflexion, par le calcul égoïste, par l'outillage et par les artifices de la vie civilisée, éprouve cependant une aspiration « sentimentale » à rétablir cette communion perdue. Erreur de penser qu'elle y parviendra par ce que les *Aufklärer* appelaient le « Progrès », c'est-à-dire par les « lumières » de la seule Raison, puisque c'est au contraire la réflexion, la science, la technique qui ont déraciné l'homme et l'ont arraché à cette naïveté paradisiaque. Pas davantage elle n'y parviendra par le moyen de la révolution politique, laquelle peut bien créer des aménagements extérieurs, mais non régénérer ou engendrer l'homme intérieur. L'Etat répond sans doute à une « nécessité de fer » : mais bien loin d'affranchir l'homme, il le comprime. Surtout il tend à l'uniformité, alors que la culture repose sur la plus grande diversité possible. Seul l'art peut restaurer l'homme intégral, accordé avec la nature, parce que l'art prend l'être humain dans sa totalité indivise, dans sa sensibilité autant que dans son intelligence, dans son corps autant que dans son esprit, dans ses inclinations naturelles autant que dans sa volonté morale. Il sollicite de toutes ses facultés réunies une activité toute spontanée, désintéressée de toute finalité d'ordre physique, intellectuel ou moral, et pour laquelle Schiller ne

trouve d'autre terme de comparaison que *le jeu*. Traiter comme un jeu exaltant la vie avec ses passions, ses problèmes angoissants et ses conflits tragiques, voilà le principe d'une liberté supérieure, qui est la « liberté esthétique ».

Mais combien serait difficile à créer et surtout à maintenir cet état de grâce, privilège exceptionnel au milieu d'une réalité si contraire, si nous n'avions l'exemple stimulant de tout un peuple, hautement civilisé, et qui, par un miracle de la nature et de l'histoire, a réalisé cette harmonie spontanément, naïvement, quotidiennement, dans toutes les manifestations qui nous sont parvenues de sa trop courte histoire : les Grecs. Nature et Civilisation, partout ailleurs opposées, ici forment un accord parfait. Au mythe rousseauiste d'un impossible retour à la nature se substitue ainsi le rêve arcadien d'une Renaissance de l'humanité hellénique qui ouvre des portes sur l'avenir. C'est la pensée qui sert en quelque sorte d'introduction à cette première lettre adressée à Gœthe par Schiller, lettre qui scellera leur alliance et où ce dernier, avec un tact exquis, s'ingéniait à lire dans le cœur de son nouvel ami le secret douloureux de son génie. « Si vous étiez né en Grèce, disait-il, ou simplement sous le ciel d'Italie, si les images d'une nature plus choisie, si les visions radieuses d'un art plus noble avaient entouré votre berceau, votre chemin eût été singulièrement abrégé et facilité. Peut-être même eussiez-vous été entièrement dispensé d'une quête si longue, si ardue ». Mais, jeté par une disgrâce du sort dans un âge ingrat et dans un milieu barbare, si peu conforme à ses goûts et à sa vocation, le poète moderne suppléera par l'étude et par une vision d'art à l'âge d'or hellénique disparu ; il se fera de tout ce qui peut rappeler la Grèce une sorte de « patrie intérieure » — voilà pour Schiller, comme pour Gœthe, le postulat esthétique fondamental de leur conception commune de la culture humaniste et de l'art classique.

Si Schiller s'est laborieusement acheminé vers cet hellénisme par la spéculation philosophique, Gœthe s'y trouvait tout naturellement préparé, tout au moins confirmé, par ses études sur la nature et par sa conception de l'organisme vivant. Car cette perfection architectonique par où l'organisme vivant se révélait à ses yeux si merveilleusement

adapté à toutes ses fonctions et dont il épelait les secrets et les métamorphoses dans ses études sur les plantes et les animaux, il la retrouvait, sur la terre d'Italie, réalisée dans toutes les manifestations de l'art antique. Elle établissait dans son esprit un lien caché entre ses travaux sur la Nature et ses explorations à travers l'art grec. Grâce à cette double discipline il avait naguère apaisé les troubles de sa jeunesse orageuse, ayant compris que bien vivre, c'est avant tout « se former » *(sich bilden)*, travailler à produire en soi une forme humaine d'une essence plus pure et plus universelle. De même que pendant son séjour en Italie l'obsédait la pensée, bien mieux, la « vision » d'une *Plante primitive*, de même il estimait qu'il existe des exemplaires d'humanité d'une perfection universelle, en quelque sorte normative, et que c'est l'art grec qui nous les a révélés corporellement et moralement. Là il faut chercher « le Canon éternel de l'humanité ». Le respect religieux de ces formes parfaites, voilà ce qui différencie le civilisé du barbare, voilà aussi le sens que revêt cet « Universel humain » dont l'hellénisme nous a apporté la révélation.

C'est la pensée qu'exprimait déja le drame d'*Iphigénie* (1787). Car la vierge grecque, transportée par Diane parmi une peuplade barbare, accomplit là une véritable mission humanisatrice. C'est aussi la pensée que reprend le second *Faust* [1]. Le chemin qui conduit Faust à la Purification et au Salut, c'est le chemin que Gœthe, parti du *Sturm und Drang* de sa jeunesse titanique, avait naguère suivi et qu'il rêvait de faire suivre à son peuple tout entier. Dégager l'âme allemande de son chaos barbare, discipliner ses violences originelles, purifier ses aspirations troubles, exorciser les démons malfaisants et les impulsions destructives qui l'obsèdent, lui faire abjurer sa magie diabolique, bref l'*humaniser* au spectacle de la beauté hellénique — reconnaissons là la tendance profonde et, pourrait-on dire, le plan éducatif secret de toute son activité poétique. Le but, c'est l'alliance du Germanisme et de l'Hellénisme, c'est le mariage du Faust nordique et de

1. Achevé en 1831. La conception première du *Faust* remontait à 1770 et cette œuvre reproduit symboliquement toute l'évolution mentale de Gœthe.

la grecque Hélène. N'assistons-nous pas à la célébration de cette union lorsque le héros, après de multiples aventures, aborde sur la terre antique, dans le monde du mythe grec, tente l'exploit surhumain, descend dans l'empire ténébreux de l'Incréé, dans le royaume des « Mères », des Matrices éternelles, où dorment les formes primitives de la vie, et, nouvel Orphée, ramène à la lumière la Forme la plus belle qui ait jamais été créée, l'image revitalisée de cette Hélène d'Argos dont il est dit « qu'elle avait cette éternelle beauté qui faisait qu'en la voyant chacun se sentait apparenté à elle » ? Dans le rayonnement de cette Beauté universelle le pacte diabolique est aboli et il n'y a plus place pour le Méphistophélès allemand, pour ce « fantôme septentrional ». C'est le message rédempteur que Gœthe a laissé à son peuple. Ce message, a-t-il été écouté ?

Il faut bien reconnaître que cet hellénisme idéalisé, dont Gœthe, Schiller et Guillaume de Humboldt se sont efforcés de définir le Canon dans des dissertations et des épîtres parfois interminables, commence à dater terriblement. Il n'est pas, comme le classicisme français, une plante racinée dans le sol, née d'une civilisation séculaire, le produit autochtone d'une vie de société affinée par quelques siècles de psychologie et d'analyse morale. Pareillement cet idéal de la *Bildung*, de la « culture personnelle », dont le *Bildungsroman* » de *Wilhelm Meister* nous raconte l'épopée très bourgeoise, convenait à merveille à une élite d'isolés, d'oisifs studieux, d'amateurs instruits et fortunés, recrutés parmi une certaine aristocratie campagnarde ou dans les rangs de la bourgeoisie des petites villes, fonctionnaires, professeurs, pasteurs. Pour que cette plante de serre chaude pût prospérer, il fallait une époque relativement calme, un pays encore faiblement peuplé, une société aux castes nettement tranchées ; il fallait surtout cette atmosphère de sécurité, de stabilité, de quiétude, cette sensation particulière d'immutabilité qu'on éprouvait alors dans les petites cours allemandes et dans les petites villes universitaires où l'horloge de l'histoire était comme arrêtée. Là seulement les conditions matérielles et morales se trouvaient réalisées, qui permettaient à une élite d'amateurs studieux de consacrer leur jeunesse et même la plus grande partie de leur vie à cette

œuvre d'éducation personnelle, d'épuration intérieure et d'assimilation universelle. Mais dès l'origine cet idéal humaniste et classique restait un monde passablement fermé et étranger à la vie allemande, une sorte d'enclave en territoire germanique, à peu près comme on voit aujourd'hui la maison de Gœthe sur le *Frauenplan* à Weimar.

Quelle différence avec ce qui se passait à la même époque en France ! « Les grandes Assemblées françaises du siècle dernier, écrivait Ferdinand Lassalle, réunissaient en elles tout le génie, toute l'intelligence de la France ; pendant ce temps-là, il n'y avait pas une seule idée en France qui dépassât en grandeur les buts poursuivis par ces Assemblées. Dans la littérature et dans la philosophie, il n'y avait pas une seule idée qui n'agitât et ne fît battre le cœur de ces Assemblées et ne fût l'objet de leurs tentatives de réalisation. Elles étaient le sommet culminant de la pensée théorique la plus éminente de leur époque. Elles étaient devenues l'esprit vivant de leur temps et de leur pays. De là l'enthousiasme entraînant dont elles remplissaient le monde. »

L'Allemagne n'a jamais connu cet âge héroïque de la pensée libérale et bourgeoise. La bourgeoisie « cultivée » allemande n'avait derrière elle aucune tradition historique, elle n'a jamais possédé une conscience politique, un grand style de vie. Et ainsi cette culture humaniste allemande n'a jamais représenté une force agissante dans l'histoire du peuple allemand. Non point que l'Allemagne nationale du XIX^e^ siècle se soit complètement désintéressée de ce patrimoine artistique qui, grâce à ses grands classiques, lui tombait en quelque sorte du ciel. L'heure viendra où elle voudra avoir, elle aussi, sa littérature « nationale », son Grand Siècle. Elle en fera une question de prestige national, après les victoires militaires. Le culte de Gœthe deviendra alors un culte national, une religion officielle qui aura ses théologiens, ses dogmes, ses exégètes, vaste confrérie de spécialistes en recherches gœthéennes — les *Gœtheforscher*. Cette religion savante aura ses congrès, publiera ses Annales, célébrera ses fêtes périodiques. Surtout elle deviendra une sorte de symbole national où l'Allemand puisera le sentiment le plus fier de sa culture, le brevet de civilisation que pourra se décerner à lui-même le philistin cultivé allemand, le *Bildungsphilister*, selon l'inoubliable expression créée par Nietzsche. « Gœthe, écrivait ce dernier, ne représente dans l'histoire des Allemands qu'un épisode sans lendemain ; il ne répond chez eux à aucun besoin réel et c'est ce qui fait qu'ils ne savent trop qu'en faire. Il est une fanfare qui flatte leur amour-propre national et qu'ils lancent de temps en temps par-dessus les frontières. »

Exagérations manifestes ! Il subsistera toujours en Allemagne une élite « gœthéenne » — qui d'ailleurs se trouvera être du même coup une élite « européenne ». Mais il est indéniable que « le peuple des poètes et des penseurs » (si tant est qu'il ait jamais existé) n'est plus qu'un mythe. Il a fait place à un peuple de techniciens, de soldats et d'ingénieurs. La *Bildung*, la culture classique, s'est évidée peu à peu de toute substance vivante. Dans l'Allemagne wilhelminienne elle confère bien encore des diplômes, des titres, des exemptions sérieuses pour le service militaire et des emplois réservés. Mais elle ne vit plus que d'une vie factice, comme poncif pédagogique, comme thème oratoire, dans les programmes et dans les cérémonies scolaires.

Plus récemment encore, on a vu s'effondrer, avec la ruine des classes moyennes, cette alliance entre la fortune et l'éducation, entre *Besitz* et *Bildung*, sur laquelle reposait en Allemagne tout cet édifice scolaire de la culture humaniste. On a vu alors apparaître un prolétariat universitaire qui ne trouvait plus aucun emploi à une culture si chèrement payée [1]. Tout au moins peut-on dire que l'humanisme classique représente une quantité négligeable pour la connaissance de l'Allemand d'aujourd'hui, de son caractère, de sa discipline de vie, de ses ambitions et de ses rêves d'avenir.

1. Dr Ernst-Robert CURTIUS, *Deutscher Geist in Gefahr*.

CHAPITRE 4

L'ALLEMAGNE ROMANTIQUE

Vers la fin du XVIII[e] siècle et au commencement du XIX[e] siècle, on voit apparaître dans la vie et dans la pensée allemandes un principe nouveau qu'on pourrait appeler l'élément *romantique* et qui s'est traduit en fin de compte par une Renaissance du passé germanique. Il s'en faut d'ailleurs que dès l'abord le romantisme allemand se soit présenté sous cet aspect exclusif. A vrai dire il est impossible d'arriver à une définition précise de ce terme, car il a changé de sens à peu près tous les dix ans. On ne peut l'appliquer ni à une école, ni à une doctrine, ni à un programme, ni à un groupement particulier. Il se manifeste dans les domaines les plus variés, philosophie, littérature, art, critique, sciences historiques morales et politiques. Il s'agit plutôt d'une *attitude* nouvelle en face de tous les problèmes de la vie et de la pensée, d'une tendance qui s'est grossie, en cours de route, d'une foule de significations nouvelles, parfois contradictoires.

Nous voyons se constituer, pour commencer, une sorte de romantisme de transition, qu'on a dénommé parfois fort improprement « la première école romantique ». Il s'agit de cette pléiade de jeunes auteurs qui, dans les dernières années du XVIII[e] siècle, se sont groupés autour d'une Revue, l'*Athenæum*, éditée, dirigée et, en grande partie, rédigée par les frères Schlegel à Iéna. Par bien des côtés cette génération continue encore le XVIII[e] siècle. On y trouve la même conception universaliste de la culture, la recherche d'un humanisme *élargi*, en ce sens qu'on y fera entrer des civilisations jus-

qu'alors négligées ou peu connues, telles que l'Espagne et l'Orient, ou des époques systématiquement dédaignées, telles que le moyen âge chrétien et chevaleresque. Il s'agit aussi d'un humanisme *approfondi* grâce à une virtuosité psychologique et critique toute nouvelle qui s'ingénie à entrer dans les originalités les plus étrangères, dans les manières d'être, les époques, les civilisations les plus lointaines — virtuosité qui a créé un mode nouveau de pensée ou plus exactement de divination qu'on a appelé « le sens historique ». Nous sommes ainsi conduits exactement aux antipodes de l'*Aufklärung*.

C'est en effet comme une sorte d'offensive contre l'intellectualisme de l'*Aufklärung*, de la culture rationaliste du XVIII[e] siècle, qu'il faut d'abord comprendre le romantisme allemand, et ce sera là son caractère le plus permanent. L'*Aufklärung*, elle aussi, prétendait à l'universalité, mais à une universalité toute rationnelle, sous les espèces d'une unité tout abstraite et d'une identité toute statique. L'homme universel s'obtenait pour elle par voie de soustraction, par l'élimination de toutes les particularités ethniques, de tous les caractères historiques, par l'effacement de toutes les fortes empreintes religieuses au nationales, de toutes les originalités et de toutes les diversités. La notion de diversité ne représentait à ses yeux qu'une multiplicité de combinaisons possibles où entraient des éléments toujours identiques que l'analyse pouvait isoler et dégager. Pareillement les notions de création spontanée et de développement historique lui échappaient complètement. L'histoire représentait à ses yeux le « progrès ». Mais ce progrès n'était guère que le passage des ténèbres à la lumière, de l'obscurité à la clarté, de la pensée confuse à la pensée distincte. C'est ce que signifiait le titre même que cette philosophie s'était donné : *Aufklärung*, ce qui veut dire « clarification de la pensée ». Mais à dire vrai, ce progrès n'atteignait pas la substance intime de l'être. Il n'apportait aucune réalisation essentielle et nouvelle de la vie. Et d'ailleurs, par un singulier renversement dialectique, cette Raison, terme final du progrès, en constituait aussi le terme initial, puisqu'elle était éternelle, au commencement comme à la fin, et que les buts qu'elle poursuivait, posés dès le début, se réalisaient suivant un plan pédagogique préconçu, par une sorte de simple déroulement, dont les systèmes religieux ou philosophiques marquaient les étapes. La pensée essentiellement finaliste de ce rationalisme rendait en définitive illusoires aussi bien l'histoire humaine que l'originalité de la pensée créatrice.

Cependant quelques esprits puissants comme Leibniz, Lessing et Herder, avaient déjà introduit dans cette notion purement logique du progrès l'idée d'un dynamisme propre à l'histoire, d'un « dynamisme génétique »[1]. En particulier Herder avait fait passer ce dynamisme, d'abord réservé au monde de la morale et de la religion, c'est-à-dire au monde de la foi, dans le monde plus vaste de la nature et de l'histoire. Ce qui était pédagogie méthodique devient ainsi « épanouissement de fleur ». Au concept d'éducation qui était l'idée obsédante de l'*Aufklärung* succède celui d'éclosion spontanée, qui répondait davantage aux aspirations du *Sturm und Drang*, avec son exaltation des forces créatrices et son apologie du génie créateur, affranchi de toutes les règles, non seulement en art et en poésie, mais aussi en morale. A la pensée abstraite et mathématique du rationalisme succède ainsi l'étude des formes individuelles et vivantes, des structures et des métamorphoses innombrables. Ce sera la pensée centrale du premier romantisme. L'univers se présentera à lui comme une plénitude inépuisable de formes individuelles, aussi différentes et originales que possible, et il cherchera précisément dans cette diversité chaotique, où s'exprime un Infini dynamique, son affirmation la plus intense.

C'est sous les espèces du « génie » qu'est apparu d'abord aux premiers romantiques ce dynamisme créateur. Dans la philosophie de Fichte ils ont cru en trouver la formule et la justification théoriques[2]. Tout au moins ils ont d'abord interprété cette philosophie dans ce sens. L'idéalisme fichtéen

1. On trouvera un exposé très pénétrant de cette évolution dans le livre de M. GUÉROULT : *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Strasbourg, 1930.

2. L'ouvrage de Fichte qui a exercé l'influence la plus décisive sur les jeunes auteurs romantiques est la *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (*Fondement général de la Doctrine de la Science*) paru en 1794.

n'opérait-il pas une de ces paradoxales révolutions spéculatives qui marquent chaque fois en Allemagne l'avènement d'un esprit nouveau ? Déjà Kant, nouveau Copernic, avait réalisé un semblable renversement, s'attachant à démontrer que ce n'est point notre pensée qui gravite autour des objets posés comme points fixes, mais qu'inversement ce sont les objets qui gravitent autour de notre pensée et reçoivent leurs lois de notre esprit. Mais l'auteur de la *Critique de la Raison pure* s'était contenté d'un travail d'analyse et de critique ; il n'avait pas rassemblé ensuite les parties éparses de sa doctrine pour en faire surgir une géniale synthèse spéculative. Il s'était arrêté à des séries d'oppositions qu'il s'était efforcé de concilier : opposition entre la « forme » sans matière et la « matière » sans forme, c'est-à-dire entre l'activité formelle de l'Esprit et la réalité matérielle de la nature ; opposition entre la science et la morale ; opposition entre le monde des phénomènes sensibles et le monde intelligible des Noumènes, etc, etc. Fichte s'institua l'exécuteur testamentaire de cette pensée. D'un geste dictatorial il ramena toutes les oppositions non résolues à une seule opposition fondamentale, celle entre le Moi et le Non-Moi, pour réduire à son tour cette opposition à une Identité plus profonde et sous-jacente : le Moi absolu. L'Identité cherchée ne pouvait en effet être un objet, une substance, une « chose ». Une chose « *est* » simplement. Elle n'est pas active ; elle ne se pose pas elle-même ; elle ne réfléchit pas sur elle-même. Mais le philosophe, en pénétrant, par la réflexion intense, jusqu'à l'*acte pur* de la pensée, saisit par une intuition intellectuelle cette activité interne et spontanée qui, en se posant elle-même, pose du même coup le monde et toutes ses déterminations, et qui ne peut être qu'un Moi, un Sujet absolu. C'est cette victorieuse prise de possession du Moi absolu par le Moi fini de la conscience, geste initial et quasi héroïque, qui était à l'origine de l'idéalisme spéculatif de Fichte. Le philosophe retraçait ensuite méthodiquement les opérations par lesquelles le Moi absolu, en s'opposant sa propre négation — comme Non-Moi — se pose dans le plan de la réalité comme Moi dérivé et fini, en même temps qu'il pose, dans ce même Moi, une réalité perçue comme étrangère et extérieure, et qui est

encore son activité de première position, mais affectée d'un signe contraire. Méthode certes paradoxale qui d'un bond s'élevait au-dessus de toutes les trivialités du sens commun. Elle apparut à cette jeunesse romantique une fascinante nouveauté.

N'apportait-elle pas en effet une interprétation toute neuve de la création artistique ? Le Moi de Fichte, qui tire de ses profondeurs à la fois les formes et la matière de sa pensée, ou plutôt cette vision qu'il appellera son monde et qui est à vrai dire son œuvre inconsciente, n'est-ce pas le Moi démiurgique de l'artiste créateur ? Seulement chez le commun des hommes cette vision, cette image est destituée de toute originalité. Elle n'est qu'une répétition d'images déjà vues et connues, elle est le produit tout fait ou, comme disait Novalis, « mécanisé » d'une imagination « enchaînée » et simplement reproductrice. Seuls quelques grands génies, artistes, poètes, métaphysiciens, prophètes, tous visionnaires, *produisent*, en la tirant de la substance intime de leur Moi, une vision du monde vraiment originale, neuve, anticipatrice de l'avenir. Ainsi les grands Inspirés créent les visions initiatrices où prennent conscience d'eux-mêmes un peuple, une époque, une génération. Alors que le rationalisme de l'*Aufklärung* ramenait l'art à une « imitation de la nature » et la philosophie à la simple « analyse » de ce qui est donné, les premiers romantiques saluent dans Fichte le philosophe d'un idéalisme spéculatif nouveau, d'une philosophie que seul pouvait concevoir le génie germanique, et ils opposeront ce principe novateur et régénérateur de l'idéalisme romantique allemand à l'intellectualisme desséchant et au matérialisme déprimant de la philosophie du XVIII[e] siècle, en particulier des Encyclopédistes français.

Multiples étaient les interprétations que chaque génie original pouvait se donner de l'intuition de cet Infini dynamique. Novalis, le jeune poète mystique de la Mort et de la Nuit, en a tiré sa conception du suicide philosophique. L'initié, se libérant de tous les liens qui l'attachent encore à un monde illusoire, s'élève jusqu'à cette extase suprême où s'évanouissent toutes les barrières qui, dans le monde de la Lumière, séparent les individualités isolées. Ses *Hymnes à la Nuit* n'évoquent-ils pas déjà les extases musicales

de Tristan et Isolde ? Tout au contraire son ami Frédéric Schlegel découvrait dans Fichte une théorie géniale de l'Ironie philosophique. Le Moi absolu du philosophe, en posant lui-même ses propres déterminations, ne plane-t-il pas au-dessus de ses créations, réalités illusoires dont il se donne le spectacle et qu'il lui est loisible de provoquer ou de détruire à sa guise ? « Il vit, écrivait le jeune critique, vraiment au milieu d'une bouffonnerie transcendantale. Il s'est élevé à une hauteur où il plane bien au-dessus de ses propres créations, de sa propre vertu, de sa propre génialité. » Grâce à cette Ironie transcendante il peut sortir de son moi exclusif et borné, pour parodier son propre geste, pour souligner l'éternelle disproportion de toute expression humaine devant les Intuitions ineffables. La philosophie, mystère ésotérique réservé à quelques initiés, prend ainsi, vis-à-vis des profanes, l'apparence d'une mystification très concertée.

Une méthode de critique se dégageait en même temps de cette méthode géniale de philosopher, dont l'expression littéraire la mieux appropriée est le *fragment*. Le fragment est un aperçu original, un paradoxe fulgurant, un éclair qui jaillit du chaos. Le fragment traduit ainsi le mieux l'Infini dynamique, c'est-à-dire les aspects multiples et contradictoires d'un chaos créateur. Sans chaos préalable, point de création. Et inversement, plus il y a de chaos, plus il y a de fécondité, de richesse inventive, de possibilités de création. Le Système stérilise et tue. Seul le fragment est original et créateur. En outre l'unité systématique aboutit à une affirmation unilatérale, exclusive et « illibérale ». Or c'est un devoir d'élémentaire urbanité que de savoir nuancer toute affirmation d'ironie, faute de quoi le dialogue philosophique dégénérerait bien vite en dispute ou en pugilat. Enfin, par un autre aspect, le fragment répond le mieux à la philosophie nouvelle : en tant qu'il n'est qu'une esquisse inachevée. Par ce culte de l'*Inachevé* le romantisme se différencie de l'esprit classique. Ce dernier vise à l'achèvement, à la perfection. L'image qui exprime le mieux cette perfection classique est celle du cercle fermé. C'est le secret de cette évolution cyclique que Frédéric Schlegel avait dégagé dans ses études sur la littérature des Grecs, et qui a permis aux

Anciens de donner un canon de la perfection de chaque genre limité à une période spéciale. Mais qui dit achevé, dit fini, limité, borné. A cette conception aristotélicienne de la perfection, Schlegel oppose donc la conception moderne de l'Infini dynamique qui est un éternel Inachevé. La philosophie romantique devra être essentiellement « progressive » et « illimitée ». Elle tendra à se dépasser sans cesse. De ce processus infini le fragment détache, sous forme de croquis, un aspect fugitif et la collection de pareils croquis constitue ce que Schlegel appelle « les cartons de la philosophie ». « Ecrire un livre, disait-il, est une tâche bien plus modeste, attendu que des morceaux entiers peuvent être empruntés à d'autres livres et il reste toujours à l'auteur la ressource de se cacher modestement derrière son sujet. Mais des Pensées, des Pensées détachées, sont tenues d'avoir une valeur personnelle et doivent prétendre à être de part en part originales. »

Par une mystique de la collaboration littéraire se complétait cette conception du fragment. Car la solitude du penseur, elle aussi, est illibérale. Ce n'est qu'en se plongeant dans une atmosphère de sociabilité, véritable chaos humain, que sa pensée se vivifie au choc des originalités diverses. A dire vrai, les individualités humaines ne sont elles-mêmes que des fragments, des esquisses incomplètes d'humanité. Elles ne parviennent à leur pleine fécondité que par leur rapprochement. L'amour des sexes — ici les romantiques renouvellent le mythe platonicien de l'Androgyne — est le symbole par où s'affirme ce désir qui pousse des individualités en quelque sorte complémentaires et « polarisées » à reconstituer, par leur fusion, une unité primitive. Pareillement la sociabilité romantique tendra, dans l'ordre de la production littéraire, à rapprocher le plus grand nombre possible de couples, à réaliser le plus grand nombre possible d'unions, d'alliances, voire même d'alliages spirituels qui donneront naissance à des originalités nouvelles de plus en plus synthétiques. La critique romantique est une sorte de chimie spirituelle qui dégage les affinités et établit les règles d'une véritable symphonie ou, pour reprendre les termes mêmes dont se sert Frédéric Schlegel, d'une « sym-philosophie » et d'une « sympoésie ».

Combien précaire et de combien courte durée fut cette confraternité littéraire à l'intérieur d'un petit cénacle d'isolés, groupés au hasard de quelques rencontres fortuites ! Et comment auraient-ils supporté à la longue le choc des événements hostiles, eux qui avaient fait du paradoxe leur règle, du rêve leur réalité, et de l'Inachevé leur programme ? Dans l'enthousiasme juvénile qui les animait, que de dissentiments cachés, que de tendances contradictoires ! Quelques deuils, un divorce sensationnel, une série de brouilles et de transplantations, et voici qu'un beau jour tout cet échafaudage d'alliances mystiques s'effondrait aussi rapidement qu'il s'était édifié. Lorsque, en été 1800, parut le dernier numéro de l'*Athenæum*, on peut dire que disparaissait le trait d'union qui rattachait encore par un lien très lâche ces originalités disparates. Et pourtant quelques nouveautés durables ont survécu à cette courte orgie littéraire.

C'est d'abord une interprétation nouvelle de la Nature. Le rationalisme du XVIII[e] siècle en donnait encore une interprétation toute mécanique. Pour Kant elle ne représentait guère que la matière brute et informe de l'expérience que l'esprit coordonnait ensuite suivant ses lois propres. Quant à Fichte il avait rayé systématiquement la nature de sa philosophie. Il n'y avait pour lui qu'une seule réalité : l'énergie spirituelle du Moi, pure activité et réflexion sur cette activité. L'Esprit ne peut tirer que de lui-même les certitudes inébranlables, le devoir auquel il obéit, le Dieu auquel il croit et même le monde dans lequel il vit et qui sert simplement de matière sur laquelle s'exerce son activité. Matière, Nature, monde extérieur, autant d'illusions néfastes si nous y voyons une réalité « positive ». Leur prêter une causalité déterminante à l'égard de notre vie, voilà l'erreur, ou plutôt voilà le mal radical, le péché contre l'Esprit. L'esprit ne peut pas naître de la matière, pas plus que l'activité ne peut naître de l'inertie, pas plus que la vie ne peut naître de la mort. Cette négativité de la nature, ce fut précisément le point sur lequel les romantiques se sont séparés de Fichte. Avec Novalis, avec Schelling ils ont été amenés à proclamer la réalité positive et vivante de la Nature, réalité aussi primordiale que celle de l'Esprit.

Cette philosophie romantique de la Nature prenait son point d'appui dans certaines découvertes de la physique et de la chimie — étude des affinités chimiques des corps, étude surtout des phénomènes du magnétisme et du galvanisme — sorte de merveilleux scientifique qui agissait sur les imaginations du temps à la façon d'un ferment cérébral. Nature et Esprit étaient généralement assimilés aux deux pôles de la pile voltaïque : ils sont de signe contraire, mais ils sont simultanés et complémentaires et un courant continu circule de l'un des pôles vers l'autre. Cette loi de polarité éveillait tout naturellement l'image d'un « couple » cosmique dont les éléments contraires se cherchent, poussés par une aspiration, par une *Sehnsucht* éternelle. Le rapprochement ou le mariage « philosophal » du couple restaurera l'unité paradisiaque et ramènera l'âge d'or dans le monde. Toute une mythologie poétique se greffait sur ces rêveries en même temps que l'habitude, très spécifiquement romantique, de transposer continuellement le physique dans le moral et le moral dans le physique, de créer pour les manifestations de la vie intérieure une Symbolique naturiste.

En particulier le *Märchen*, sorte de conte de fées symbolique, dont les personnages allégoriques représentent la vie occulte des éléments, servait de revêtement à ces rêveries spéculatives auxquelles venaient encore s'ajouter des motifs empruntés aux écrits alchimistes, cabalistiques ou occultistes. La Nature apparaissait comme un Temple — le Temple de Saïs — couvert d'inscriptions hiéroglyphiques dont le sens échappait aux savants, lesquels ne déchiffrent dans leurs laboratoires que les phénomènes superficiels. Seuls les poètes sont initiés à cette haute magie ésotérique. Enfin, à cette loi de polarité universelle se superposait une conception théosophique de l'évolution où s'affirmait l'influence de Jakob Boehme, le grand théosophe du XVII[e] siècle. Cette évolution ne se déroule pas dans le temps en faisant naître les formes les unes des autres. Elle consiste plutôt en une « potentation » qui fait passer les mêmes êtres, à la suite d'une métamorphose qui est en même temps une mort et une palingénésie, d'un plan inférieur à un plan supérieur, de telle sorte que la même histoire se reproduit, avec les mêmes acteurs, mais avec des noms changés et des signifi-